VOIE, Revue religieuse russe
CALE
ORGANUL GÂNDULUI RELIGIOS RUS.
editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV
În cărțile anterioare ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: N. N. Aleksyev, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, M. Artemyev, P. Archanbo (Franța), N. Afanasyev, S. S. Bezobrazov , E. Belenson, N. A. Berdyaeva, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walter, B. P. Vysheslavtsev, Frank Havel, (America), M. Georgievsky, N. N. Glubokovsky, I. Hoffstetter, V. Grinevici, L.A. Zander, V.V. S.Kavsrtsa, (America) L. Kozlowskago(t) (Polonia), G. G. KulmlnA,T. C. Ku (China), N. Kurdyumova, I. Logovsky, F. Liva (Basel), N. O. Lossky, J. Maritain (Franța), J. Menshikov, P. I. Novgorodtsev (ț), prot. Nalimov (f), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. M. Remizov, D. Remenko, Yu. Sazonova, contele A. Saltykov, E. Skobtsova, I. Smolich, V. Speransky, I. Stratonov, V. Seseman, P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Prinț. G. N. Truvetsky (ț), N. Turgeneva, N. O. Feodorov (ț), G. P. Fedotov, G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Chizhevsky, V. Eckersdorf, G. Erenberg (Germania), tatăl G. Tsebrikov, L. Shestov, Prinț. D. Şahhovski (ieromonah IOANNA).
t -----

------ Adresa redacției și biroului: --
10, B.D. MONTPARNASSE, PARIS (XV).
Prețul celei de-a 25-a emisiuni: 0,60 USD.
Prețul abonamentului este de 2,25 USD pe an (6 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.
Nr. 25. DECEMBRIE 1930 Nr. 25.

CONȚINUT:

Gerant: Le Vlcoaie Ue'ma" de Villiers

Biblioteca „Runivers”

ESTE RUSIA VIA?*)

(Povestea celor plecați din Rusia).

Cu o senzație grea am părăsit realitatea sumbră a Rusiei sovietice. Cu neliniște în suflet și cu durere în inimă, mi-am părăsit rudele, prietenii și rudele. Fiecare amintire a lor arde în mine ca o rană căscată, otrăvând toate impresiile vieții de aici. Câte ochi triști de despărțire, câte zâmbete bolnăvicioase și glume despre soarta mea mi-au fost prezentate ca despărțire. Și când posturile de frontieră au fulgerat la granița poloneză și când m-am surprins gândindu-mă că până și fețele nepăsătoare și râzând ale jandarmilor cechiști care au fulgerat pentru ultima oară pe terasa punctului de frontieră mi s-au părut simpatice și dragi inimii mele. - atunci numai în toată

realitatea, ca în rugăciune, s-a ridicat în sufletul meu imaginea Rusiei, infinit de dulce, dragă și imediat îndepărtată. Toată tristețea și tristețea prietenilor și rudelor care i-au despărțit, toate cuvintele și zâmbetele lor, ultimele lor strângeri de mână și sărutări de îmbrățișări frățești - totul s-a contopit într-o singură sinteză teribilă a suferinței inexprimabile a Rusiei...
Sunt necesare decenii pentru traducerea artistică
*) Acest articol aparține unei persoane care a sosit recent din Rusia. Reflectă unele curente și stări spirituale apocaliptice semnificative din Rusia, dar nu pretinde a fi o descriere completă a vieții rusești. Ediție.

perspective pentru a transmite această sinteză în cuvinte, pentru a picta acest chip al Rusiei pe moarte și plecare. Doar cuvântul unui maestru sau artist va putea transmite impresiile unor experiențe atât de tensionate și atât de intense, profunde și teribile. Cu toții am asistat la moartea celor dragi de mai multe ori. Știm cum moare un bărbat. Știm cum pleacă sufletul rus – în tăcere și aproape solemn. Știm cum mor cei drepți și cei înțelepți, cu umilință și bucurie. Dar Rusia nu a murit niciodată. Niciodată o mare națiune nu a murit atât de tragic, înfloritor, plin de forță spirituală și posibilități creative, în ghearele unei fiare, niciodată o mare cultură nu a mărșăluit spre Golgota în fața întregii omeniri care o simpatizează, spre strigăte de „Răstignește-o!” venite din toată pacea capitalistă...
Și cum putem noi, contemporanii, cum să depunem mărturie când geamătul și scrâșnitul dinților ne îneacă conștiința, când suierul sugrumat al muribunzilor, blestemele celor violați și strigătul de disperare al persecutaților nu ne dau ocazia să înțelegem propriile noastre suflete și nu ne permiteți să învingem furia și furia din inimile noastre, și resentimentele și răutatea?
Dacă Rusia chiar moare, dacă este cu adevărat destinată să părăsească paginile istoriei și să cedeze locului său glorios necunoscutei URSS, atunci sfârșitul ei este teribil și dureros, moartea ei este tragică și fără glorie. Ce rugăciuni vor putea împiedica soarta ei fatală, ce puteri cerești îi vor veni în ajutor pentru a o salva de chinul suferinței și al rușinii?
Și aici, în camera alăturată din Rusia pe moarte, bieții ei copii pierduți vorbesc despre viitorul ei, certându-se zgomotos cine ar trebui să conducă.

în ea (sau deasupra ei), ce ordine să se stabilească în ea, ce să-i dea o structură politică, cum să-și distribuie bogăția națională în ea, în timp ce pe teritoriul URSS printre poporul rus există un singur subiect: este Rusia este încă în viață sau Golgota este finalizată. Acolo, nimeni nu este interesat de problema programului politic, de orientarea partidului, de problemele de politică reală și chiar de problema puterii viitoare, pentru că s-a secat credința în mântuirea de sub jugul bolșevic și sclavia încătușată, speranța unei eliberari. războiul s-a secat, o disperare mută, o smerenie tăcută a morții așteptate - iată o imagine a acelei nopți mohorâte, care a învăluit cultura răstignită.
Care este moartea Rusiei? În ce fel se manifestă moartea, moartea ei? Ce moare, șuierătoare înăbușită? Unde se termină Rusia și în ce se dezvăluie pozitiv URSS, ca cultură?

Moartea Rusiei, desigur, nu se află în dificultățile sale alimentare, așa cum i se pare laicului și gospodinei din URSS însăși, pentru că toate aceste dificultăți sunt temporare și ușor de depășit.
Moartea Rusiei nu este în moartea celor mai buni fii ai ei, pentru că aceștia ar putea fi înlocuiți cu copiii lor, succesori demni și continuatori ai culturii ruse.
Moartea Rusiei nu este în sclavie, care a îngăduit o sută și jumătate de milioane de oameni și a condus la construirea piramidei sovietice Cheops - notoriul plan de cinci ani, pentru că fiecare sclavie se încheie cândva, vine ceasul eliberării. ;
Moartea Rusiei nu este în chinurile opresiunii morale, nici în rușinea unei existențe fără sens, pentru că suferința nu este încă moarte.

Moartea Rusiei nu stă în sărăcirea populației sale, țăranul ei susținător, pentru că această sărăcire nu face decât să mute bogăția națională din „sectorul individual” în „sectorul public”.
Moartea Rusiei nu este într-o angoasă mortală care cuprinde toate clasele societății și este inundată de vodcă, căci angoasa însoțește doar moartea și în sine nu este încă moarte;
Moartea Rusiei nu este în templele distruse metodic treptat și în liniște, și nu în faptul că un țăran rus cu un târnăcop și o rangă în mâini sparge chipurile lui Hristos și ale Maicii Domnului de pe bolțile pictate ale templu, pentru Rusia în sens sociologic este mai larg decât Biserica Ortodoxă, ca instituție umană, iar aceasta din urmă este mai largă decât întruchiparea sa materială - templul;
Moartea Rusiei nu înseamnă că comorile neprețuite ale spiritului rusesc sunt vândute degeaba, căci în aceste comori, deși dispersate, Rusia continuă să trăiască;
Moartea Rusiei nu constă în faptul că inteligența ei este în prosternare completă, că idealurile sale sociale nu numai că trec printr-o criză, ci au trecut fără nicio urmă și s-au transformat într-un vis evident sau secret al unui pogrom evreiesc, pentru Rusia, pentru viață, ar putea hrăni în sine și alte inteligențe...
Moartea Rusiei nu este în desființarea universităților sale, nici în persecuția gândirii științifice, nici în batjocura nemiloasă a artei și literaturii sale, căci toate aceste persecuții sunt doar o funcție a puterii sovietice, nu nemuritoare și nici veșnice;
Moartea Rusiei, în cele din urmă, nici măcar nu stă în faptul că valuri de necredință îi copleșesc pe cei distruși.

familia că mănăstirile au fost împrăștiate și rătăcitorii au fost transferați pe pământul rusesc, căci în valurile de necredință biserica este spălată și reînnoită calitativ, pierzându-și balastul mort, membri care și-au pierdut de mult credința și mănăstiri, poate, providențial sortite să vină. la judecata lui Dumnezeu și amintiți-vă că sunt mulți care i s-a dat, atât de multe se vor cere...
Pete, moartea Rusiei constă în faptul că toate cele de mai sus au loc simultan într-un singur proces de degradare și descompunere și, cel mai important, că, în paralel cu acest proces, este dezvăluit un alt proces, procesul de creștere violentă a noilor și elemente tinere de cultură, cultură, însă, nu rusă, cultura antipodului, pe care a venit deja să o înlocuiască pe Rusia și se așează pe teritoriul ei și se dezbrăcă și râde nebunesc beat de victorie, prevestită de mult de profeții religioși rusi. s-a gândit: „boarul care vine”.

URSS este numele lui. URSS nu este Rusia sovietică. În pașaportul ei, în constituția ei, cuvântul „Rusia” este gravat cu o mână pricepută și răzbunătoare, așa cum coloniile engleze căzute în America au gravat cândva numele Marii Britanii din pașaportul SUA. Bolșevismul, care întruchipează totalitatea noilor lăstari ale culturii din URSS, nu este doar o boală a Rusiei, nu doar o slăbiciune a spiritului rus. Un astfel de diagnostic nu dezvăluie încă esența ontologică a bolșevismului, la fel cum un diagnostic medical, cel mai corect și mai exact, nu dezvăluie adevărata cauză, esența ontologică a dezintegrarii învelișului material al unei persoane.
Bolșevismul este o boală providențială, trimisă de sus ca pedeapsă, chemată în mod deliberat de toate clasele societății ruse, căci dacă suferința înseamnă mistic o chemare în ajutor aruncată la credință

șuncă, atunci pofta este aceeași chemare adresată claselor de jos. Inteligența rusă a prețuit această chemare pe piept și a fost nevoie de un secol întreg de poftă fără Dumnezeu pentru a ridica din fundul prăpastiei acele cete de forțe întunecate și elementare care au măturat Rusia de la o margine la alta.
Rusia tânjea după o revoluție, iar acum revoluția a apărut, ca o posesie a forțelor întunecate, ca o coree a unui atac criminal și sacrileg asupra raiului. Căci fiecare revoluție este o încercare a principiilor pozitive și strălucitoare, în alianță cu forțe întunecate și elementare, de a face un salt din tărâmul necesității în tărâmul libertății, o încercare mereu sortită eșecului, datorită unei alianțe fatale cu principiile elementare. . De aceea toate revoluțiile sunt atât de tragice în orice moment. Și așa cum armata îngerilor are un conducător în persoana Arhanghelului Mihail, tot așa hoardele de spirite întunecate și oștile de demoni, această fiară a lumilor invizibile, precum și forțele elementare, își au conducătorii lor, conducătorii lor, care în înălţime ierarhică şi putere nu sunt inferioare Arhanghelului Mihail. ' '
Nu știm numele reale ale acestor lideri, dar ei sunt, fără îndoială, prinții întunericului. Poate că este precursorul fiarei din Abis, sau poate este Dragonul. În orice caz, acesta este vrăjmașul lui Hristos, acesta este Antihrist.
Bolșevismul este germenul și vestitorul, și poate chiar o etapă a unei mari culturi anti-creștine, cultura lui Antihrist. Revoluția rusă, internațională în spirit și intenție, spre deosebire de alte revoluții naționale, nu este doar un proces de spargere a culturii naționale,

dar și procesul de depășire a unei culturi de către alta, în același timp printr-o supercultură, a culturii ruse de către o cultură antipodă acesteia. Iar bolşevismul este purtătorul şi conducătorul acestuia din urmă. Prinde rădăcini în pământul rusesc, se umanizează în carapacea omului rus. Priviți cu atenție această nouă față rusă din URSS. Nu mai recunoști fostul chip rusesc moale, informe și feminin în stilul lui Bakunin și Tolstoi. Înainte de a începe să apară, deși nu într-un aspect luminos, ci întotdeauna o față a unui depozit androgin, cum ar fi, de exemplu, o față evreiască, care deosebește și chipul unui american de cel al unui englez. În comparație cu Bakunin, nu a mai rămas aproape nimic feminin în Lenin, pentru că fața lui era un aramă solid și solid și doar mâinile și unele trăsături de caracter au trădat în el rămășițele naturii feminine a unei persoane ruse. Dar acum,

plimbați-vă prin Moscova și priviți în labirinturile nesfârșite ale departamentelor sovietice - îl veți întâlni pe celebrul „om cu servietă”. În fostul chip inteligent rus „cehovian”, veți vedea acum trăsături complet noi: începeți să distingeți îndreptarea bărbiei lui ras, liniile verticale de-a lungul feței, rigiditatea buzelor, concentrarea privirii nu în profunzime, dar spre exterior, din care se obține impresia de vigilență. Mersul lui se schimbă, devine mai rapid, mai în concordanță cu ritmul vieții moderne, dobândește obiceiul de a sta în picioare nu cu accent pe un picior, așa cum este tipic tuturor persoanelor religioase și culturale, ci cu accent pe ambele picioare la odată, ceea ce dezvăluie încredere în sine și obrăznicie, își schimbă mișcările, adică, devenind mai agitați, mai spasmodi și convulsivi, vocea se schimbă, devenind

mai jos și mai hotărât, se dobândește frica de tăcere...
Moartea Rusiei în generațiile viitoare. Tineretul modern, Komsomolul modern, pretinde că este călăul Rusiei, ea va răstigni marea cultură, pentru că dacă adulții moderni distrugători de cultură, care au crescut într-o familie religioasă sau semi-religioasă, care au absorbit sucul culturii spirituale rusești, cel puțin prin viață, undeva în sfera subconștientă există încă începuturi rețինătoare, atunci tinerii nu mai au aproape nimic din asta. Copiii revoluției, pionierii, sau așa cum sunt numiți acum în URSS, diavolii roșii, acești păgâni nebotezați, vor dansa sălbatic după moartea Rusiei, vor construi noua lor patrie a URSS și vor modela noua lor cultură din masele etnografice impersonale ale fostului popor rus. Viitorul le aparține, indiferent de soarta politică a URSS.
Și acum văd aici în exil impulsurile pure și nobile ale tineretului rus (de exemplu, Tinerii Ruși). În ciuda tuturor aspirațiilor lor simpatice de conciliere pentru emigrare, sufocate de discordie și în ciuda dragostei lor pentru Rusia, văd în ei germenii aceleiași boli care afectează de mai bine de un secol marea patrie a părinților și bunicilor lor, un boală care s-a încheiat cu paralizia revoluției. Aceștia sunt germenii unei percepții nereligioase a vieții sociale, găsiți mereu în mijloacele de luptă, aceștia sunt germenii iubirii de putere, regăsiți mereu în spiritul poftei. Poate că acești microbi sunt oarecum neutralizați de soarta ispășirii pentru păcatele părinților lor, care au căzut în sarcina tinerilor emigranți, de unde și simpatia pentru ei, dar totuși nu sunt distruși, pentru că numai în pocăință și în propria lor conștientizare a nenorocirea istorică

adevărul părinților este biruită și răutatea față de dușman, incompatibilă cu imaginea unui cavaler-războinic al lui Hristos și dragostea de putere, ca boală socială psihică a posesiunii satanice.
Și când încă le văd ipostazele militante, atunci în mintea mea există încă amintiri atât de proaspete ale celor două mari armate care se opun în URSS: una este sănătoasă, puternică fizic, curajos, vesel, râzând, vesel și încrezător în sine Komsomol. membri și toți, așa-zisa tinerețe promoțională, într-un cuvânt, acele cadre vaste care se hrănesc cu patosul construcției și entuziasmul pentru victoriile viitoare în arena istoriei lumii. Și alții - serioși, concentrați în interior, cerșind cu umilință înaintea chipului Mijlocitorului iertare de la Domnul pentru păcatele lor (și astfel mistic pentru păcatele părinților lor), atrăgându-și puterea spirituală și liniștea pentru viitor în percepția

spirituală a esența existențială a momentului fiind trăită, depășindu-și deznădejdea umană și mânia în milă față de dușman și eliberate de pofta de putere, grație diferitelor perspective istorice și unui alt sens al vieții.

Aceste uși, fiecare puternică în felul său, având același drept la viitorul Rusiei, îmi stau în minte și îmi pare atât de nespus de rău pentru bietul tineret rus de aici, care este sortit să îndure noi suferințe, noi îndoieli dureroase, noi dezamăgiri și înfrângeri inevitabile.

Înfrângerile sunt inevitabile, deoarece soarta Rusiei nu depinde de soarta politică a URSS, soarta forțelor tinere ale URSS nu depinde de soarta bolșevismului. Toți bolșevicii să fie distruși cu un fier încins - balaurul va rămâne viu în sufletele generației sale, în sufletele Revoluției

Lucii, care au absorbit sucul crimei lor în atmosfera înconjurătoare de minciuni și violență. Tineretul modern din URSS, Komsomolul lor, și nu tinerii înșiși, dețin viitorul Rusiei, sau mai bine zis al URSS.

Și este o greșeală să credem că în ei - în Komsomol și în diavolii roșii - Rusia va continua, așa cum cultura rusă a continuat înainte în fiecare nouă generație rusă. Ivan, în vârstă de patruzeci de ani, nu are nimic în comun cu acea Vania, căci avea șapte ani și, la fel, nu va rămâne nimic din Ivan patruzeci de ani când va fi un bătrân de nouăzeci de ani. Cu toate acestea, toată viața lui Ivan va rămâne el însuși - Ivan. Dar apoi moare, sufletul zboară departe de el, iar trupul continuă să se deformeze și, conform legii conservării materiei, nu dispare; totuși, dacă înainte de moarte corpul deformat a continuat să rămână Ivan până la urmă, atunci după moarte cadavrul care nu s-a descompus încă nu va mai fi Ivan. Deci Rusia își pierde sufletul în generațiile moderne, iar masele etnografice rămase ale acesteia, conform legii conservării materiei, vor merge la formarea unei noi culturi.

La Moscova, la Leningrad și în multe alte orașe ale URSS, monopolul curățatorilor de pantofi de pe străzi a fost înrădăcinat în așa-numiții „Aissors” - descendenții vechilor asirieni și care au păstrat, desigur, într-o formă deformată. , rădăcinile limbii lor străvechi. Acești curățători de pantofi sunt asistori, ca negustorii tătari, ca negustorii greci, toți sunt descendenți degenerați ai marilor culturi, care și-au pierdut adevărata identitate națională, smulși din rădăcinile religioase ale culturilor lor și, prin urmare, cioturile zdrobite, înghețate, înțepenite. de o mare o cultură vie.

Deci într-o zi, dacă un miracol nu se împlinește și

Rusia răstignită se va ridica din nou, urmașii „diavolilor roșii” moderni cu nume rusești, cu jargon rusesc distorsionat, cu rămășițele fostelor trăsături naționale, încremeniți și pietrificați, aderându-se unei religii străine de spirit, în la rândul lor nu se știe unde își vor curăța cizmele stăpânilor lor cuceritori și nimic altceva decât nu vor primi dispreț și „libertate de autodeterminare” fără valoare, tardivă și inutilă de la ei.

Numai cursul timpului se va schimba în funcție de progresul tehnologiei, pentru că tehnologia învinge nu numai spațiul, ci și timpul. Ceea ce se schimba în secole este acum suficient pentru decenii. Dacă Aissorii, tătarii și grecii și-au pierdut identitatea

națională în decursul secolelor, atunci copiii diavolilor roșii moderni vor avea nevoie de decenii pentru asta.
De fapt, această „curățare a cizmelor” a început deja. Este suficient să vizitezi o țară sovietică pentru o zi, să te uiți în orice instituție sovietică, într-un apartament sovietic, în orice loc public sovietic, pentru a distinge fără greșeală cine este acum stăpân și cine, pierzându-și identitatea națională, lucrează pentru el. ...
Bolșevismul este un fenomen care depășește cu mult cadrul politicii, precum și al economiei. El este, așa cum sa arătat deja, conducătorul unei noi culturi puternice a Antihristului, o cultură nu națională, ci internațională, adică supranațională, atot-umană.
Există o diferență ontologică enormă, vizibilă și sociologic, între cultura națională și cultura umană universală. Mărimea articolului nu permite să ne oprim asupra acestei probleme pentru a dezvălui sensul ontologic al ambelor culturi. Un lucru este sigur, că

cultura întregii omeniri, ca și cultura națională, își trece aici pe pământ calea vieții în banda luminii și întunericului. În termeni spirituali, cultura integrală umană este fața eshatologică a umanității – umanitatea transfigurată – Împărăția lui Dumnezeu și, într-un sens potențial – Biserica universală. Agregatul primar al acestei ființe, și împreună cu el, parcă, prototipul ei, este comunitatea religioasă, frăția, comuna apostolică, care caracterizează planul fizic al omenirii, cristalizarea elementului religios și începutul liturgic al catolicitatea ca formă cosmică a vieţii sociale. Dezvoltarea acestui aparat pe plan psihic este asigurată de Biserică ca umanitate catolică. Aceasta este teozofia umanității, o totalitate organică a experienței liturgice, revelată în revelații despre realitatea cosmică și formulată în legile ontologice ale ființei - dogmele religioase ale umanității.
Așa este viața omenirii în banda luminii. Reflectarea în oglindă a acestei vieți în ziua abisului sau a existenței fantomatice a umanității în fâșia întunericului este următoarea scară în jos: eu sunt elementul luptei, violenței și crimei; 2) planul mental - orașul lumii sau umanitatea fără Dumnezeu, idealul socialist Zukunftstaat'a, Internațional; 3) planul spiritual - Antihrist sau împărăția prințului acestei lumi, moartea și moartea spirituală a omenirii, „sfârșitul lumii”, esența inversă a eshatologiei istoriei omenirii.
În ceea ce privește o astfel de înțelegere a culturii întregului uman, revoluția din URSS

este pusă în fața unui dublu proces. În primul rând, revoluția și reacția care a urmat-o înseamnă cufundarea în întunericul acelei culturi rusești, pe baza căreia, în felul ei, în limba rusă, a avut loc o luptă a forțelor naționale pentru a identifica diverse idei care stau la baza culturii. . Revoluția înseamnă victoria trecătoare a uneia dintre aceste idei, este coreea tragică a poporului rus în tărâmul libertății, inaccesibil forțelor sale spirituale, iar reacția este o cădere din nou în tărâmul necesității; forțele elementare trezite, implicate în revoluție, își fac munca distructivă, chinuind trupul Rusiei și târându-l din ce în ce mai jos în abis, în fundul căruia noua sa imagine se reflectă sub forma unei civilizații ruse în creștere.
Acest proces se repetă până la plictiseală în istorie; toată Europa a fost bolnavă de el pe drumul spre degenerarea culturii sale în civilizație.

Totuși, acest lucru nu epuizează sensul și manifestarea revoluției. Prin plonjarea în întunericul culturii și prin faptul că această cultură se transformă în civilizație, Rusia nu părăsește cadrul existențial al organismului național. Civilizația sa rămâne încă civilizația rusă, în timp ce bolșevismul poartă în sine apariția și creșterea elementelor non-ruse, extraterestre și antipodale. Acest proces este deja o ieșire în sânul întregului organism uman, o introducere în esența existențială a întregii omeniri. Pe scurt, revoluția rusă este lupta Antihrist cu Biserica universală, există un câmp magnetic în care sunt concentrate toate liniile de forțe ale civilizației mondiale, Orașul lumii. Ea reprezintă nu numai drama Rusiei, ci și drama întregii omeniri, soarta ei iminentă. Ideea mântuirii universale, ca linie rezultată a forțelor dezvoltării societății, este acum afișată

rezultatul forțelor întunecate și lupta de clasă, adusă la fierbere în URSS, seamănă cu imaginea acelui Lac Gri de foc, de unde a coborât și a apărut Dragonul, adică elementul nativ al Antihristului. În același timp, ea este o imagine a unei umanități sfâșiate și fragmentate, iar elementele crimelor inumane și ale violenței monstruoase dezvăluie în cele din urmă fața Fiarei în spatele unei măști de fraze trositoare și zgomotoase despre socialism și. fraternitatea popoarelor.

În ce forme sociale specifice este manifestarea istorică a Antihristului în URSS și cine este purtătorul spiritului său și conducătorul acestei dezastruoase culturi întreg-umane. În această privință, în Rusia sovietică însăși, se poate găsi un răspuns în vasta literatură scrisă de mână subterană, plină de monografii pe diverse teme din filosofia religioasă și în filosofia istoriei. Aceste manuscrise sunt preponderent impregnate de sentimente apocaliptice, altele sunt pline de mari îndoieli și lașitate religioasă sub formă de necredință sau strălucesc cu speranțe chiliastice.

Dacă monografiile sociologice sunt considerate purtătoarea noii culturi a bolșevismului, atunci scrierile religioase și filozofice sunt căutate pentru un sens ontologic mai profund și primar al momentului trăit. Și, în același timp, trebuie spus direct și deschis că locul cel mai proeminent în acest sens îl au ideile care într-un fel sau altul asociază mesianismul evreiesc. Se poate afirma cu siguranță că Israelul este acum în centrul atenției ca niciodată înainte. Și spre meritul autorilor care interpretează aceste probleme, iudaismul lor nu este în ton cu antisemitismul, care este atât de incredibil de răspândit în URSS. În raport cu

Antisemitismul, este mai degrabă o antiteză, pentru că protestează împotriva antisemitismului rasial și face apel la o luptă ideologică împotriva iudaismului, alături de o atitudine evanghelică față de evreii înșiși, purtătorii acestui iudaism.

Este imposibil să nu menționăm una dintre lucrările care au pus Israelul în centrul atenției. Afișat într-un pamflet pasionat intitulat „Cele două aripi ale lui Antihrist”, a primit o răspândire destul de largă, deoarece manuscrisul scris la Leningrad se găsește în diverse „ediții” nu numai la Moscova, ci și la Nijni Novgorod, în Ucraina și în Caucaz. Conține o parte sociologică destul de competentă despre SUA și URSS și dezvoltă ideea că omenirea nu cunoaște încă decât două culturi integral-umane: una manifestată - evreiască și cealaltă, aproape

nemanifestată în forme sociale și regăsită doar în formele teurgice ale acțiunii liturgice. - Creștin, acel evreiesc, fiind singurul popor mesianic, a întâlnit în fața Rusiei un rival care își exercita mesianismul luminos și că între rivali se pregătea de mult ciocnirea inevitabilă, care este revoluția rusă. Interpretând și comentând în continuare Sombart, autorul pamfletului atrage atenția asupra faptului că în cartea sinceră a economistului mondial „Evreii și economia" se arată cu obiectivitatea și persuasivitatea caracteristice lui Sombart că capitalismul este un produs al evreilor. spirit. Autorul demonstrează că capitalismul este Israelul în plan fizic. Elocvența sa și furia lui Bakunin cade în principal asupra lui K. Marx, care, în opinia autorului, este un apologe ascuns al capitalismului și al luptei împotriva spiritului creștin de libertate inerent liberalismului și anarhismului.

chism, K. Marx a creat doctrina socialismului (comunismul), care este o dezvoltare ulterioară a capitalismului pe calea înrobării individului în favoarea statului. Autorul consideră că „socialismul în practică" modern din URSS, care a realizat deja sclavia completă a omului și a personalității, a fost un astfel de capitalism de stat. În concluzie, autorul ajunge la concluzia că bolșevismul este conducătorul socialismului, această nouă emanație a spiritului evreiesc, iar Karl Marx este apostolul noii religii a socialismului materialist, care se presupune că va înlocui creștinismul istoric, care nu este mai capabile să reziste ideilor creştine autentice de libertate.

Există destul de multe lucrări pe acest subiect și de acest gen în diverse liste scrise de mână în URSS. Unii autori, de exemplu, abordează aceeași problemă, expunând evreismul pe plan spiritual criticând Biblia, provocând divinitatea lui Iehova evreu, reducându-l la nivelul unui spirit întunecat și atribuindu-i impostura Satanei. Fără a intra în esența problemelor ridicate, nu se poate decât să afirme destul de credibil că socialismul materialist are toate trăsăturile unei religii moderne, triumfătoare și care avansează victorios sub conducerea puternicei ordini a PCUS (b). Această religie are propriul ei cult al sfinților și eroilor, are epoca ei a primilor apostoli martiri - istoria mișcării revoluționare - are propria ei sfântă scriptură canonică - și infailibilii Marx și Engels, iar ca nou testament - Lenin , își are fundamentul mistic în materialismul filozof și propria teologie scolastică - în cea mai nouă dialectică

la materialism, la ereziile (abaterile) timpurii și la represiunile fanatice legate de acestea, are propria sa inchiziție - GPU, creează un nou mod de viață și o nouă moralitate, pătrunde în toți porii vieții, este îmbrăcat în formele de artă, într-un cuvânt, ca orice religie nouă, își creează propria cultură și modelează oameni noi.

Este imposibil să dai o evaluare sau chiar să arăți realizările acestei culturi noi, tinere și victorioase a umanității întunecate pe scurt. Acest lucru necesită un eseu separat. Un lucru este cert: fosta cultură rusă, impregnată, ca nicio altă cultură, cu adevăratul spirit al Mântuitorului și deci intrând în arena întregii omeniri, înzestrând poporul rus cu atributele unui popor istoric și mesianic, această cultură este pierind sub presiunea unei alte culturi mondiale care a cucerit deja aproape întreaga lume, o cultură împrospătată de noile revelații religioase ale noilor săi profeți, manifestate în formele

capitalismului de stat, numit socialism pentru a-i ispiti pe cei mici.
Aceasta este moartea Rusiei, aceasta este tragedia ei și Golgota!
S-a terminat acest Golgota? Este Rusia în viață? Această întrebare, care este încă atât de incitantă pentru intelectualitatea religioasă din Rusia, nu are în esență o importanță mare, deoarece soarta Rusiei este predeterminată mistic și indicată cu mult timp în urmă de cel mai mare profet al conștiinței sale religioase, Dostoievski, care a pus o epigrafă. strălucitului său Karamazov Evans vorbele gelice despre bobul, care este sortit să piară, înainte de ceea ce se va întâmpla. Cine crede în Rusia cu atâta ardoare cum a crezut Dostoievski în ea nu se pierde, se bucură că mesianismul culturii ruse nu s-a încheiat, că, dimpotrivă, se trăiește momentul istoric al apariției Rusiei.

aceasta pe scena mondială, momentul prezis tot de un alt profet, Vl. Solovyov. Adevărat, arena mondială a Rusiei s-a dovedit a fi Calvarul ei, dar nu degeaba Rusia a fost întotdeauna țara Învierii, nu degeaba biserica ortodoxă și-a deschis îmbrățișarea maternă după chipul Învierii lui Hristos . , nu degeaba în mintea oamenilor, Sfânta Duminica a fost întotdeauna o sărbătoare printre sărbători, o sărbătoare a bucuriei naționale, nu degeaba nici în elementele vieții cotidiene, toată Rusia s-a îmbătat de Înviere, căutând. o cale de ieșire din angoasă în bucuria violentă a cărnii, nu degeaba cel mai mare artist al Rusiei și-a scris romanul penitencial, numindu-l „Învierea”, – Rusia va învia, va învia cu adevărat, precum Hristos a înviat-o! Căci Hristos și-a întruchipat Trupul în Biserica Ecumenica, iar Biserica Ecumenica este cultura mondială, este umanitatea conciliară în planul spiritual al ființei sale, iar umanitatea conciliară renaște creștinismul, iar creștinismul înviat este Rusia înviată.
... Așa că am venit aici, plecând din Rusia, ca, poate, să vă spun, prietenilor, visele mele. Și, de fapt, nu văd nimic în jur, căci visez la Rusia... Îl văd pe Arhanghelul Mihail cu o sabie în mână. Chipul lui virginal de androgin strălucește de bucurie extazoasă. Se grăbește în ajutorul Rusiei pentru a-i provoca Dragonului o rană de moarte. Văd toată gazda lui strălucitoare – mărturisitori chinuiți ai credinței lui Hristos – coroanele lor strălucesc în ceruri! Văd o biserică modernă murind pe Golgota Ortodoxiei – această insulă a Credibilității în mijlocul unui ocean de minciuni furioase, în mijlocul elementului furios al necredinței. În acest templu, în semiîntuneric, luminat de lumânări, stă o mână de ultimii ruși, fierbinți și încordați.

Le aud rugăciunile prin forfota Orașului Lumii, prin vuietul mașinilor și clopotele tramvaielor, prin ciocăniile și zgomotul fierului planului de cinci ani, prin strigătele de ajutor, prin înjurăturile puternice ale bețivilor. , prin blasfemia cântecelor de Komsomol și sunetele mulțumite de sine ale Internaționalului, prin blesteme, gemete și gemetele celor muribunzi sunt cuvintele sfinte ale rugăciunii: Vie Împărăția Ta, fă-se Voia Ta pe pământ precum în Rai. !.,
Mihail Artemiev.

PSIHOANALIZA CA CONTROL MONDIAL
eu.

Psihanaliza lui Freud și școala sa este, în primă instanță, o teorie medicală, un fel de construcție în domeniul patologiei și al terapiei bolilor psihice.
Oricât de la modă ar fi acum această teorie, oricât de mult vorbesc profanii despre ea la întâmplare, fie admirând-o ca pe cea mai mare descoperire, fie șocați de cinismul ei și respingând-o din motive estetice și morale — este necesar, urmând chiar fondatorul acestei doctrine să stea ferm pe punctul de vedere că teoria medicală este supusă doar judecății specialiștilor, că, ca orice teorie empirică, ea poate fi testată doar pe baza unei experiențe speciale adecvate - în acest caz, clinică. Orice raționament bazat pe bunul simț și evaluări emoționale ale profanului de aici este la fel de nepotrivit și ridicol precum negarea bacteriologiei a lui Tolstoi sau cenzura exprimată, după cum se spune, de către ducele de Weimar către darwinistul Haeckel, este ridicol pentru că, potrivit învățăturile lui Darwin, iar el, ducele, s-a dovedit a fi un descendent al unei maimuțe. În special, este absurd să reproșăm psihanalizei cu cinism și obscenitate faptul că,

în vederea studierii bolilor nervoase, relevă rolul predominant, până acum insuficient apreciat, al sexualității în viața psihică și se angajează într-o analiză amănunțită a acestui domeniu. Freud subliniază pe bună dreptate, ca răspuns la astfel de „obiecții”, că fiecare medic, în virtutea profesiei sale, este obligat să se angajeze în lucruri care sunt considerate „murdare”; citează zicala înțeleaptă și simplă a profesorului său Charcot, care, ca răspuns la indicația că cauzele bolilor nervoase sunt adesea „rușinoase”, spunea: „ça n’em-peche pas d’exister”; „rușinosarea” unor astfel de fenomene nu le împiedică să fie o realitate. Teoriile științifice, în general, nu pot fi „nobile” și „de bază”, simpatice și respingătoare, demne de încredere și nedemne de încredere - pot fi doar adevărate și false. Judecata asupra corectitudinii teoriei psihanalitice rămâne, după cum sa indicat, munca specialiștilor, rezultatul unei verificări clinico-experimentale îndelungate și minuțioase. Profanul, în măsura în care va reflecta fără prejudecăți asupra discursurilor lui Freud și asupra cazurilor clinice citate de acesta, trebuie să se limiteze aici la impresia generală, cea mai plauzibilă, că Freud pare să fi reușit să facă descoperiri foarte semnificative și fructuoase din punct de vedere terapeutic în domeniul psihopatologie.
Dar psihanaliza a încetat de mult să fie o teorie pur medicală. În primul rând, el susține semnificația unei teorii psihologice generale; el sustine ca a reusit sa descopere mecanismul fundamental al vietii mentale a omului, necunoscut inaintea lui. Apoi, își extinde concluziile la zona vieții spirituale - la fenomenele vieții estetice, etice, religioase, sociale. În plus,

psihanaliza urcă de la empirismul medical special la generalizările filozofice superioare. Adevărat, Freud însuși protestează împotriva faptului că învățătura lui este percepută ca o viziune filozofică asupra lumii; cu toate acestea, o serie întreagă de idei exprimate chiar de el nu sunt de acord cu acest protest. Semnificația personalității științifice a lui Freud este determinată tocmai de faptul că el îmbină talentul unui cercetător empiric cu un zbor îndrăzneț al imaginației filozofice și constructive. Și dacă el însuși își apropie teoria de învățăturile corespunzătoare ale lui Platon și

Schopenhauer, sau dacă face o paralelă între învățătura sa și teoria copernicană și darwinism, atunci este imposibil să-i crezi că psihanaliza nu este o viziune asupra lumii. Dar chiar și indiferent de tezele filosofice ale psihanalizei formulate în mod deschis, ea, ca orice generalizare empirică largă, se bazează pe o serie de premise filosofice nerostite, asumate în mod tacit. Ambele, luate împreună, ne îndreptățesc la o evaluare pur filozofică a psihanalizei, la o testare a concluziilor și premiselor sale filosofice - un test care nu atinge sau prejudecă în niciun fel problema demnității și semnificației psihanalizei ca teorie medicală empirică și poate fi realizat complet independent de evaluarea acestuia din urmă.
Doctrina psihopatologică și terapeutică a psihanalizei este binecunoscută. O rezumam aici pe scurt ca punct de plecare pentru o orientare filozofica. În studiul bolilor mentale și nervoase - în principal isterie și stări obsesive (Zwangs-neurosen)) Freud a ajuns la concluzia că idei și acțiuni aparent absurde

acţiunile bolnavilor au un sens rezonabil ascuns pacienţilor înşişi. Ele exprimă anumite măsuri defensive cu ajutorul cărora organismul mental se adaptează la presiunea asupra acestuia a conștiinței ascunse, suprimate de „cenzură” și deci a pulsiunilor inconștiente. Freud vede esența acestor pulsiuni în rămășițele vieții sexuale a copilăriei timpurii - în sexualitatea infantilă particulară de obicei neobservată, care rămâne nesatisfăcută și de care copilul este rușine sau de consecințele de care se teme sub influența amenințărilor părinţii şi educatorii săi. Aceste instincte, suprimate și ascunse conștiinței, parțial în procesul de rafinare („sublimare”) își găsesc satisfacție într-o serie de idei și acțiuni simbolic – înlocuitoare ale nevroticilor; iar pe de altă parte, presiunea acestor dorințe nesatisfăcute și conduse în adâncul sufletului perturbă mecanismul normal al vieții mentale și duce astfel la boli neuropsihice. Pe baza acestei teorii se construiește o terapie adecvată a psihonevrozelor. Întrucât este posibil, interogând pacientul, investigându-i visele și asocierile involuntare, să dezvăluie elementele inconștiente ale vieții sale mentale și să-l facă pe pacientul însuși conștient de ele, să le lumineze cu o rază de conștiință sobră „diurnă”, morbidul. forța acestor elemente se oprește și se realizează recuperarea.
Concluziile trase din astfel de experiențe clinice ale stărilor psihopatologice aruncă lumină asupra vieții sufletului și a omului normal. În visele noastre, în gafele memoriei sau ale comportamentului nostru etc., în vise, care sunt „visele noastre de zi” și care se modelează apoi în imaginația poetică și mitologică, găsim

niciunul dintre aceleași elemente inconștiente, care practic se reduc la manifestările sexualității infantile, suprimate, dar neexterminate de cenzura conștiinței. Pe baza observațiilor și presupunerilor de acest fel, psihanaliza urcă treptat la construcția ei filozofică generală asupra naturii vieții psihice și spirituale, construcție care ne interesează doar pe noi aici.
II.
Una dintre prevederile principale, caracteristice ale psihanalizei este afirmația despre prezența și semnificația fundamentală a inconștientului în viața mentală a unei persoane. Această afirmație a sa este pe care Freud o compară, în semnificația ei filosofică, cu

descoperirea lui Copernic și a lui Darwin; şi i se pare că protestul opiniei publice, cu care psihanaliza trebuie să se confrunte, poate fi explicat din aceleaşi temeiuri care au condus la protestul contemporanilor împotriva copernicanismului şi darwinismului. Toate cele trei învățături conțin, după Freud, descoperiri care atacă mândria conștiinței de sine umane: Copernic a luat omului credința în poziția centrală a globului și, în consecință, a umanității care îl locuiește în univers; Darwin l-a lipsit pe om de credință în locul său special în componența lumii biologice, descoperindu-și originea din speciile zoologice inferioare; iar acum Freud ia omului credința în demnitatea sa de ființă conștientă, rațională, arătând enormul, determinantul vieții sale, semnificația inconștientului în caracterul lor și infantilă infantilă în conținutul lor de mișcări spirituale.

Trebuie spus că în acest sens, i.e. ca doctrină a prezenței și rolului esențial al elementelor inconștiente ale vieții mentale, psihanaliza nu merită, așa cum spun francezii, ni tant d'estime, ni tant d'indignation, iar Freud atribuie destul de greșit învățăturii sale sensul unei noutate completă și o revoluție radicală în viziunea umană asupra lumii. El însuși menționează că reprezentările inconștiente în psihopatologie au fost descoperite deja în anii 80 ai secolului al XIX-lea de către școala din Nancy care a studiat stările hipnotice (Bernheim și Thiebo). O analiză strălucită a „automatismului psihic” a fost prezentată înaintea lui Freud de psihopatologul francez Pierre Janet. În doctrina filozofică a inconștientului ar trebui să ne amintim o serie întreagă de alte nume. „Inconștientul” joacă un rol important în psihologia – în special, în psihologia religiilor – a psihologului american James. În anii 70 ai secolului al XIX-lea, „Filosofia inconștientului” a lui Eduard Hartmann a avut un succes răsunător (fără a întâlni vreun protest special al opiniei publice). Hartmann, la rândul său, a împrumutat ideea de bază a viziunii sale asupra lumii de la Schopenhauer, tocmai din doctrina sa despre „voința puternică de viață”, iar psihanaliza din această parte, așa cum recunoaște Freud însuși, poate fi adusă mai aproape de pesimismul lui Schopenhauer. . În cele din urmă – există multe alte nume – trebuie amintit că doctrina inconștientului a fost dezvoltată de Leibniz, care a descoperit-o într-adevăr pentru prima dată în persoana așa-zisului. mici percepții imperceptibile reprezentărilor conștiinței raționale.
Dar oricum ar fi, doctrina inconștientului și semnificația sa în viața mentală este un moment caracteristic și esențial al contemplării lumii.

psihanaliză. Se contopește în acesta din urmă (la fel ca și cu fondatorii săi Schopenhauer și Hartmann), cu un alt motiv psihologic esențial - cu voluntarismul, cu învățătura că nu este gândit, nu latura rațională a conștiinței, ci tocmai elementul irațional, orb, a volițional. impulsuri care formează esența vieții mentale... Tocmai pentru că onoarea acestei „descoperiri” nu aparține deloc psihanalizei, că această doctrină are deja o tradiție îndelungată, psihanaliza în acest sens se înscrie într-o puternică tendință filosofică care vizează depășirea raționalismului și intelectualismului - o tendință care caracterizează în esență toate gândire.secolul, în diferența sa față de viziunea asupra lumii a secolului al XVIII-lea. Germenul acestei vederi poate fi văzut deja la Herder și în romantismul de la începutul secolului al XIX-lea; crescând și maturându-se treptat, captează

treptat o serie de domenii ale conștiinței științifice. Noțiunea că o persoană este o ființă „rezonabilă”, că „rațiunea” servește drept principiu determinant al vieții sale, gândire rațională, justificată logic și clar, se schimbă treptat în toate domeniile cunoașterii unei persoane: în doctrinele politice și sociale. , în istoria dreptului, în etică , în lingvistică etc. - prin vedea baza întunecată, subterană, elementară a vieții umane, care nu este supusă minții și voinței raționale a omului. Nu există nicio îndoială că psihanaliza în acest sens este doar „ultimul cuvânt” al unei tendințe cultural-filosofice ample și influente, care, în comparație cu raționalismul naiv al secolului al XVIII-lea, ne-a îmbogățit și aprofundat în mod semnificativ înțelegerea naturii umane.
În această împrejurare - în faptul că psihanaliza în momentul central al lumii sale-

contemplarea nu este deloc o „noutate”, o învățătură la modă a zilelor noastre, ci face parte dintr-una dintre tendințele fundamentale din istoria secolelor XIX și XX - există un indiciu al demnității și semnificației sale pozitive. Dar de aici se vede și unilateralitatea. Iraționalismul și voluntarismul, după ce au dezvăluit prezența și semnificația bazei elementare, subterane, inconștiente, neobservate anterior, a vieții umane, sunt în mod natural înclinate, ca toate curentele mentale determinate de sentimentul vieții unei epoci date, să exagereze semnificația realității. au descoperit și uită că nu epuizează în niciun caz întreaga plinătate a realității. Idolul epocii anterioare – începutul rațiunii și al voinței raționale – fiind dezmințit și depus de pe tron, nu încetează să fie o realitate; iraționalismul în general în această privință este adesea înclinat să meargă prea departe în direcția opusă. Acest lucru este resimțit cu o acuitate deosebită tocmai în psihanaliză, ca expresie supremă a acestei tendințe. Când cineva se gândește la această învățătură, devine îndoielnic dacă conștiința, ideea și motivele ideale (sau „spirituale”) definite de acestea au vreo semnificație în viața umană. Adevărat, psihanaliza însăși pare să plece de la noțiunea că viața mentală este alcătuită tocmai din luptă și, în consecință, din interacțiunea dintre „conștiință”, „idei” și impulsuri spontane; mai mult, cufundarea instinctelor în adâncurile întunecate ale inconștienței este, potrivit psihanalizei, tocmai rezultatul presiunii asupra lor, adică acțiunea elementelor conștiente ale vieții umane - idei morale, opinia publică etc., mai detaliat el descrie mecanismul vieții mentale, cu atât mai irațional

rădăcinile spontane raționale, „oarbe” ale acestor factori conștienți înșiși: astfel, conștiința, sentimentul moral se dovedește a fi o expresie derivată a fricii, frica, la rândul ei, își dezvăluie ultima ființă într-un „complex de castrare” infantil sau, în general, se transformă. a fi o consecință produsă a unei dorințe sexuale întârziate (libido). În general vorbind, după însuși Freud, doctrina conform căreia „Eul”, instanța centrală organizatoare și dirigătoare a vieții mentale, este de fapt un sclav și captiv al sferei impersonal-spontane (ceea ce psihanaliza numește „Es” - „ it”), a devenit un fel de dogmă de nezdruncinat a viziunii psihanalitice asupra lumii. Și deși Freud însuși (în ultima sa lucrare „Hemmung” Symptom und Angst 1926) protestează împotriva unei astfel de „dogmatizări” a psihanalizei,

corecțiile și complicațiile pe care le introduce acum nu schimbă corelația esențială a acestor două principii. Elementalul, obscurul, impersonalul în viața umană este în psihanaliză un fel de forță autocratică sau, în orice caz, cea mai puternică forță; instanța lui „Eu”, care i se opune și se luptă cu ea, în ultimă analiză își trage puterea efectivă din același principiu elementar. Pentru personalitatea umană, ca primă instanță autosuficientă cu o semnificație proprie autonomă, nu mai rămâne loc în sistemul viziunii psihanalitice asupra lumii.sexy start.

III.

Oponenții psihanalizei, subliniind uriașa expansiune în ea a conceptului de sexual

th

iar importanța excepțional de mare atribuită acestui principiu, ei numesc psihanaliza „pansexualism”. Freud protestează ferm împotriva acestei denumiri, referindu-se la dualismul (menționat mai sus) al învățăturii sale, în virtutea căruia mecanismul vieții mentale este determinat tocmai de lupta a două aspirații voliționale - pulsiuni sexuale și pulsiuni egoiste („Ichtriebe”). lăsați deocamdată această întrebare din considerație (vom vedea imediat mai jos că situația cu Freud nu este atât de simplă pe cât se exprimă în această formulare). În orice caz, extinderea extraordinară a conceptului de sexualitate și semnificația dominantă a acestui moment în psihanaliză rămâne de necontestat. Există, fără îndoială, ceva adevăr în această extensie; conţine adevărata descoperire a psihanalizei. Face o impresie persuasivă asupra unui cititor imparțial, de exemplu. teza principală a psihanalizei despre prezența unei vieți sexuale deosebite nediferențiate în copilărie; profesorii vor trebui, fără îndoială, să ia în calcul această descoperire . Este esențială indicarea prezenței modificărilor, a sexualității „sublimate” în multe domenii ale vieții mentale, în imaginația poetică, în experiența religioasă, în viața socială, precum și descoperirea prevalenței pe scară largă la oamenii normali a rudimentelor ceea ce se numește de obicei „perversiuni sexuale” (autoerotism). , homosexualitate, sadism etc.) Cu toate acestea, această extensie poartă cu ea pericolul teoretic de a aborda efectiv „pansexualismul.” În primul rând, datorită lui, conceptul de sexualitate devine nedefinit lat. În literatura psihanalitică, din câte știu, nu se poate găsi o definiție precisă a acestui concept și, în consecință, distincția lui de

alte concepte; „sexualitatea” aproape coincide la el cu procese mentale determinate de dorința de plăcere în general (Lustprinzip). Într-un astfel de caz, rămâne de neînțeles de ce numai în copilărie atracția pentru mâncare (sugerea) este inclusă în viața sexuală; cu acelasi drept ar putea fi inclusa si dorinta gastronomica a adultilor. Mai semnificativă în sens filozofic este posibilitatea abuzului, care este dată în conceptul central de „sublimare” („rafinament”) a motivului sexual. Astfel, arta se dovedește a fi derivată din vise sau „vise de zi”, acestea din urmă, ca și visele de noapte, sunt practic expresia impulsurilor sexuale; religia este o sublimare a principalului motiv sexual, ascuns în „relația cu tatăl” (așa-numitul complex Oedip); conștiința, principiul moral, își are rădăcina, așa cum am menționat deja, în „complexul de castrare”; legătura socială dintre oameni, conform învățăturilor lui Freud („Massenpsycho-logie uncí Ichanalyse”),

este derivată din relația cu „liderul”, care este practic „îndrăgostit” de lider, adică o relație sexuală; o altă versiune reunește orice simpatie și solidaritate între persoane cu un motiv sexual; legătura de familie, relația dintre părinți și copii, este deja în întregime redusă la sexualitate, iar „tandrețea” este considerată doar o parte integrantă a sexualității, alături de „senzualitate”. Și chiar și domenii precum tehnologia economică sau limbajul au o rădăcină sexuală. Vedem că „pansexualismul”, dacă nu o definiție complet exactă a esenței viziunii psihanalitice asupra lumii, marchează cel puțin corect tendința sa principală.

Este foarte caracteristic pentru această tendință faptul că distincția strictă între impulsurile sexuale și egoiste, care era esențială pentru ediția originală a psihanalizei, începe să se estompeze treptat în ea (mai târziu Freud a dat o nouă justificare pentru „dualismul” învățăturii sale, despre care mai jos). Veriga de legătură dintre ele este conceptul de „narcisism”, narcisism, descoperit de psihanaliza. În sine, această descoperire este din nou foarte fructuoasă atât în psihopatologie (Freud a găsit în ea o explicație a „delirului de grandoare”), cât și în psihologia generală. Dar, pe de altă parte, datorită lui, granița dintre sexual și non-sexual, așa cum este indicat, amenință să fie complet ștearsă. Momentele de iubire de sine, de mulțumire de sine, de sentimente de răzbunare etc., esențiale pentru „egoism”, se reduc acum la acțiunea sexualității narcisiste. În plus, conform unei concepții ulterioare a psihanalizei, însăși unitatea organismului pluricelular, asumată de instinctul de autoconservare, se bazează pe atracția reciprocă dintre celule, care la rândul ei este manifestarea dorințelor sexuale ale celulelor. înșiși. Astfel, însuși „eu” uman, unitatea organismului și, în consecință, a vieții sale mentale, se bazează în întregime pe sexualitate și este pătruns de aceasta. Pulsiunile egoiste („Ichtriebe”) – deși acest lucru nu este dovedit direct până la sfârșit de către psihanaliști – este practic doar o altă formă de sexualitate. Dacă Schiller a spus odată că, până când filozofii nu găsesc un aranjament mai bun pentru lume, lumea este ținută împreună prin acțiunea a două forțe – foamea și iubirea –, atunci dintre aceste două principii, psihanaliza atribuie dragostei semnificația predominantă și aproape universală (în simțul sexual). Acest lucru ne aduce la o paralelă interesantă

între psihanaliza şi marxism (materialismul economic). Materialismul economic își are baza psihologică în afirmația că motorul central și cel mai profund al vieții umane este „foamea sau, mai larg, interesul propriu, atracția pentru bunurile materiale; orice altceva din viața umană – politică, drept, artă, știință, religie – este doar o „suprastructură” deasupra acestei „fundații”; exprimate în termeni de psihanaliză, toate motivele ideale, nemateriale, la suprafața lor „dezinteresate” sunt doar o „sublimare” a interesului propriu uman (mai mult, materialismul economic presupune și că ipocrizia ascunsă aici rămâne în cea mai mare parte inconștientă, "inconştient"). Prin analogie cu materialismul economic, psihanaliza poate fi numită „materialism sexual” (vom încerca să clarificăm mai târziu sensul conceptului de „materialism” aplicat psihanalizei). Într-un efort de a descoperi baza întunecată, elementară, subterană a vieții umane, psihanaliza face încă un pas mai departe pe calea străbătută de

marxism, dezvăluie un strat și mai profund și mai întunecat al vieții spirituale umane. În comparație cu sexualitatea, interesul personal este încă prea conștient, rațional, așa cum ar fi, totuși, un principiu „uman”; fundalul cu adevărat spontan impersonal, întunecat, animal al existenței umane, cea mai profundă rădăcină cosmică și, prin urmare, cu adevărat reală, este ascunsă doar în „haosul străvechi” al dorințelor sexuale. În seria amintită a predecesorilor săi despre distrugerea mândriei, despre dezmințirea omului, Freud a uitat să-l menționeze pe Marx: drumul de la Darwin la Freud trece prin Marx (pe care, bineînțeles, nu vrem deloc să-l afirmăm).

să fie o conexiune subiectiv-genetică între Marx și Freud și să observăm doar afinitatea sistematică a ideilor lor). Psihanaliza este într-adevăr ultima, cea mai extremă și radicală expresie a iraționalismului, tendința de a detrona omul, de a reduce cel mai înalt în jos, de a afirma atotputernicia întunericului, primordial haotic, principiul fundamental de bază al vieții umane.

O astfel de înțelegere a esenței și semnificației viziunii psihanalitice asupra lumii întâmpină însă o obiecție decisivă din partea lui Freud însuși. Freud consideră noțiunea de viață sexuală ca pe ceva „inferior” și „de bază” ca pe o prejudecată care a crescut din acea opoziție și înfrânare pe care motivele ordinii culturale și sociale trebuie să o impună impulsurilor sexuale. În sine, viața sexuală nu este deloc ticăloasă și nerușinată; dimpotrivă, este o mare forță cosmică creatoare. Freud aduce extinderea conceptului de sexualitate mai aproape de doctrina platoniciană a erosului (care, în conceptul de eros, cuprinde și întreaga viață sufletească-spirituală a unei persoane, de la animalitate până la cele mai înalte aspirații estetice, filozofice și religioase) . Psihanaliza are astfel aparent pentru sine autoritatea „divinului” însuși Platon, principalul inspirator al întregii viziuni religioase și filozofice asupra omenirii europene.

Această convergență între psihanaliza și platonism, exprimată de Freud și demonstrată în detaliu de unii dintre studenții săi, se bazează, însă, pe cea mai mare neînțelegere; dezvăluirea acestuia din urmă ne va ajuta să înțelegem adevărata esență filozofică a psihanalizei. Între învățăturile lui Platon și Freud (toutes proportions gardées) există într-adevăr un punct comun.

ka: aceasta este identificarea erosului (sau a sexualității) inerentă ambelor cu principiul fundamental efectiv al spiritului uman. Dar această identificare are loc în două forme nu numai diferite, ci direct opuse. Erosul lui Platon este practic un principiu religios, spiritual – aspirația sufletului uman către Dumnezeu, spre Frumusețea absolută și Bunătatea absolută; Platon vede în sexualitatea inferioară, animală, în Afrodita oamenii de rând, doar primul pas, doar un germen aspru, imperfect, distorsionat al unei lupte spirituale pentru Dumnezeu, care formează principiul fundamental al sufletului uman. Dimpotrivă, la Freud, esența vieții mentale este exprimată în mod adecvat tocmai în această sexualitate animală elementară, în timp ce viața estetică, morală, religioasă este doar o formă derivată și distorsionată („sublimată”) a acestui principiu primar. Cu alte cuvinte, convergența „de jos” cu „înalt” în filosofia erotică a lui Platon se realizează prin derivarea inferiorului, ca stare aspră și inadecvată, de la

superior, ca adevărată ființă a omului, în timp ce în psihanaliza lui Freud. , dimpotrivă, prin derivarea celei mai înalte ca o stare superficial fantomatică și o stare distorsionată din partea inferioară ca bază adevărată și expresie adecvată a ființei umane. Pentru Platon, dorința sexuală este rezultatul îngroșării, vulgarizării dorinței religioase, pentru Freud este religioasă și toate dorințele superioare sunt rezultatul rafinamentului (sublimării) dorinței sexuale (Libido). Freud este un evoluționist; ca și Darwin – el crede că superiorul este luat din inferior și nu este, în esența sa, nimic mai mult decât un inferior complicat; Platon este un idealist, pentru el cel mai înalt este o realitate independentă și chiar singura adevărată, iar cel inferior este doar

diminuat și distorsionat mai sus. Pentru Freud, totul, inclusiv cele mai înalte aspirații spirituale ale unei persoane își au baza în slăbirea corpului, în atracțiile corporale, pentru Platon - atracția corporală în sine este o acțiune în sfera elementară inferioară a dorinței spiritului uman pentru divinul. . Această unilateralitate specifică a psihanalizei, tendința ei de a considera ceea ce este inferior, întunecat, spontan haotic drept singura realitate adevărată, a fost deja remarcată de unii dintre adepții lui Freud, care încearcă să transforme psihanaliza într-un fel de filozofie a misticismului. (care va fi discutat mai detaliat mai jos). Unul dintre cei mai educați psihanalisti filozofic, S i 1 b e r e g (în cartea sa „Probleme der Mystik und Ihrer Symbolik”) subliniază cu inteligență că același material de simboluri sau imagini (în vise, fantezii, mituri, povești) poate fi interpretat psihanalitic ca o expresie a înclinațiilor elementare „titanice”, întunecate, dar în același timp poate fi interpretată „analogic”, adică în direcția ascendentă, ca un indicator al germenului celor mai înalte aspirații religioase și mistice ale spiritului uman. Dar o astfel de transformare modifică deja în mod substanțial însuși spiritul psihanalizei și este firesc ca Freud însuși și discipolii săi ortodocși să o ia puternic negativ.

IV.

Freud oferă o aprofundare filosofică semnificativă a opiniilor sale într-una dintre lucrările sale ulterioare, într-o carte neobișnuit de interesantă din punct de vedere filozofic: „Dincolo de principiul plăcerii” (Jenseits des Lustprinzips). Dorința de plăcere a fost acceptată în original

concepte de psihanaliză pentru baza universală a tuturor proceselor mentale. O serie de observații asupra fenomenelor vieții mentale, de exemplu, asupra fenomenelor de conservare și repetare a stărilor dureroase, dureroase, îl conduc pe Freud la necesitatea introducerii unui amendament esențial în acest concept. Tendința principală a vieții sufletului constă nu în a tinde spre plăcere, sau în general pentru o stare viitoare, mai perfectă și mai bună, ci într-un puternic conservatorism, în păstrarea trecutului și în dorința de a reveni în trecut, stare inferioară. Toate succesele dezvoltării organice, toată îmbunătățirea lumii organice, Freud (în deplin acord cu ideea de bază a darwinismului) se referă la acțiunea factorilor externi aleatoriu. „Impulsurile organice conservatoare percep fiecare astfel de schimbare impusă lor din exterior, o păstrează și o repetă și produc astfel o impresie înșelătoare a forțelor care luptă spre schimbare și progres,

în timp ce în realitate se străduiesc doar să atingă vechiul obiectiv pe căi vechi și noi. " Care este acest obiectiv final al eforturilor ecologice? Având în vedere natura conservatoare a acestor aspirații, nu se poate crede că aceasta este o stare nouă, încă fără precedent; dimpotrivă, acest scop trebuie să se afle în trecut, la punctul de plecare al evoluției organice. Acest punct de plecare este chiar starea în care, din motive interne, toată viața se termină - și anume moartea, toate ființele vii au apărut din neînsuflețit, anorganic și se străduiește să revină în această stare. „Scopul oricărei vieți este moartea”. În această formulă, Freud dă cea mai radicală expresie a caracterului conservator (mai precis: „regresiv” sau reacţionar) al pulsiunilor organice pe care le afirmă. Dacă psihanaliza

de la bun început, el a susținut că viața mentală este caracterizată de o atracție către trecut, spre copilărie și chiar mai departe - către starea uterină, „pre-pașnică” (astfel, somnul este tocmai o reproducere parțială a stării uterine - pentru a treia parte a vieții noastre, așa cum spune Freud, lăsăm din lume într-o stare pre-pașnică; la fel cum, conform învățăturilor unor psihanaliști, rădăcina tuturor fricilor umane se află în „speria nașterii”. , Geburtsraume), acum Freud face un pas mai departe. Setea primară, primordială a sufletului uman, ca toate ființele vii, este dorința de a muri, nu de a fi. Doar din cauza orbirii, iraționalității, spontaneității acestei atracții evităm cauzele exterioare ale morții și avem înfățișarea unor ființe ghidate de instinctul de autoconservare. Toate înclinațiile spre autoconservare și spre putere sunt doar înclinații parțiale, ocoliri pentru a-și asigura propria cale interioară către moarte. Astfel, egoismul, „înclinația sinelui” (Icht-riebe) se reduce în întregime la atracția spre moarte. Dar, în această privință, impulsurile sexuale, al căror scop, se pare, constă în mod clar în păstrarea și continuarea vieții? Din nou, într-o formă diferită, apare în fața noastră acel dualism, acea dualitate în mecanismul pulsiunilor, care formează una dintre ideile de bază ale psihanalizei. Cu toate acestea, această dualitate nu este concluzia finală a lui Freud a generalizării filosofice a ideilor sale. Dorinta sexuala este, de asemenea, legata de pulsul de moarte. Deja legătura lor cu sadismul (setea de exterminare) și masochismul (setea de auto-tortură) oferă un indiciu al acestei conexiuni; și dacă, în concepția sa inițială, Freud considera masochismul, setea de autotortură, ca rezultat derivat al transferului în propria persoană.

Am pofta sadica, acum ajunge la convingerea primatului masochismului. Ultimul obiectiv general al dorinței sexuale poate fi exprimat subiectiv în dorința de a stinge, a îneca emoția spirituală, de a ajunge la calm, odihnă, somn (în esență, aici este o indicație medicală a dependenței somnului de satisfacția sexuală); iar principiul însuși al atracției către plăcere se dovedește a fi derivat din începuturile atracției către pace. Din partea sa obiectivă, semnificația atracției sexuale poate fi interpretată (după modelul mitului lui Platon despre atracția pentru reunificarea jumătăților divizate ale ființei masculine androgine întregi inițial) în efortul particulelor divizate ale vieții organice („indivizi”) până la fuziunea inițială a vieții. Astfel, viața sexuală, pe ocolul ei, se străduiește spre același scop ca și atracția egoistă a individului: spre unitate, ca condiție pentru dispariția, estomparea și anihilarea vieții. Viața umană este

determinată de un anumit „ritm tremurător” (Zander-rythmus), datorită căruia, pe de o parte, individul tinde spre moarte pe calea cea mai scurtă, iar, pe de altă parte, în sexualitatea sa se străduiește într-un drum giratoriu, prin continuarea vieții și fuziunea ei purtători individuali, în moartea cosmică universală colectivă.
Această teorie oarecum îndrăzneață, cu adevărat metafizică a lui Freud, care nu se oprește nici măcar la negarea unui fapt atât de evident și universal din punct de vedere empiric precum instinctul de autoconservare, este neobișnuit de expresivă pentru esența filozofică a psihanalizei. Că există un element de adevăr în această teorie, că și aici Freud își dezvăluie perspicacitatea intelectuală, ni se pare.

fără îndoială. Că în sufletul uman există în general o înclinație spre moarte, spre autodistrugere și că, în special, „dragostea” și „moartea” sunt legate între ele prin niște fire misterioase - aceasta este o idee exprimată de mult de către multe inimi discernătoare. Dar aici ne interesează doar semnificația acestei teorii pentru caracterizarea generală a viziunii asupra lumii a psihanalizei. Și în acest sens, trebuie să remarcăm motivul distructiv, nihilist al psihanalizei, care a primit o expresie atât de vie în această teorie. Freud însuși numește pulsiunile spre autotortura, spre dureros și dureros în ultimă analiză, spre sinucidere - pulsiuni demonice. Deoarece Freud recunoaște acest tip de atracție ca bază universală a întregii vieți umane și organice în general, avem dreptul să-i numim propria sa viziune asupra lumii demonică. Instinctul de autoconservare, foamea și interesul propriu, care joacă un rol atât de decisiv în darwinism și marxism, este înlocuit în psihanaliză de instinctul de autodistrugere, o atracție către haosul pre-lumesc al ființei fără viață. Dacă în Darwin perfecțiunea vieții organice, prezența unor tipuri mai înalte în ea, este un accident - rezultatul unei acumulări oarbe de schimbări care apar la întâmplare - dacă în Marx același accident sau, în esență, un lux inutil sunt, în comparație cu proza economică a vieții, cu foamea și interesul propriu, toate cele mai înalte manifestări ale vieții spirituale, apoi, după Freud, viața însăși este un accident, o excepție de la starea cosmică normală de lipsă de viață și, prin urmare, este în întregime determinată de atracția pentru pântecele întunecat, matern al tuturor viețuitoarelor – atracția către inexistență, către moarte. În mod involuntar, prin analogie, îi vine în minte glorificarea lui Bakunin a setei de distrugere. Acesta este nihilismul în sine

sensul exact, literal al cuvântului, din moment ce voința de inexistență, de neant, este recunoscută ca bază a vieții. În tendința sa de a descoperi baza inferioară, întunecată, subterană a vieții mentale, Freud ajunge aici cu adevărat la ultima limită: nu există unde să mergem mai departe - suntem aduși aici în abisul inexistenței. Nu este acest rezultat în sine o denunțare a unilateralității psihanalizei, a reducetio ad absurdum a acesteia? Nu este acesta un indiciu că esența vieții de la bun început a fost definită greșit, sau cel puțin unilateral, și că suntem obligați să o căutăm în altă direcție, ceea ce ne-ar conduce să vedem fundamentele ontologice pozitive ale vieții? și dezvoltarea sa progresivă?
ÎN.
Mai sus am definit psihanaliza drept „materialism sexual”, subliniind, totuși, că această definiție necesită o calificare. De fapt, pe lângă

prejudecățile către „materialism”, există o altă tendință în psihanaliza, într-un anumit sens invers. Ne referim la energia cu care psihanaliza îndreaptă atenția către tărâmul pur psihic al vieții umane, către lumea interioară a sufletului. În istoria medicinei, numele lui Freud va rămâne fără îndoială pentru totdeauna ca un luptător remarcabil pentru studiul psihologic și tratamentul mental al bolilor mentale și nervoase. Reamintindu-și cum, ca tânăr student, a studiat căile nervoase și funcțiile lor, Freud spune în mod ironic că acum nimic nu-l interesează atât de puțin decât întrebarea pe ce căi trebuie să urmeze un fel de excitație pentru ca noi să o experimentăm, de exemplu, cum „teamă”. Acest lucru este practic neimportant pentru tratamentul bolilor nervoase. In dus

psihanaliza a descoperit o regularitate interioară, a cărei cunoaştere deschide calea psihoterapiei. Ceea ce de obicei neglijează sau acordă o importanță secundară medicul cu minte materialistă, omul de știință naturală - starea subiectivă a pacientului, lumea experiențelor sale imediate - constituie subiectul cel mai esențial de cercetare pentru psihanaliza. Dar chiar și în afara psihanalizei medicale, interesul amoros cu care psihanaliza studiază un astfel de „vag” și „fantomatic”, în atitudinea noastră obișnuită, domeniu al vieții umane ca visele, visele, imaginația, creația de basme și mituri. este izbitor. Freud și discipolii săi ne dezvăluie un fel de „cealaltă” lume – o lume de care poeții, misticii și visătorii erau interesați, dar pe care oamenii cu o gândire sobră științifică au neglijat-o până acum. Freud spune răspicat că știința trebuie să aibă curajul să fie atentă la superstiții; онъ открываетъ разумный смыслъ, долю научной истины въ вѣрѣ въ вѣщіе сны, въ приміе сны, въ приміе сны т. п. Въ душевной жизни въ этомъ, такъ часто не замѣчаемомъ, таинственномъ въ этомъ, такъ часто не замѣчаемомъ, таинственномъ въ нрасто тъ сложный механизмъ, цѣлую іерархію инстанцій (упомянутое нами различие între „eu” și „el” și în primul – o nouă distincție între „eu” obișnuit și „super-eu” sau „eu ideal” etc.). Însăși desemnarea psihanalizei ca „psihologie a profunzimii (Tie-fenpsychologie) este o dovadă a efortului său către abisurile și profunzimile misterioase ale spiritului uman. Psihanaliza nu se limitează la o simplă descriere a formei vieții psihice, fie și doar pentru că cel mai esențial lucru pentru ea constă în fundamentul inconștient, imediat invizibil al vieții psihice; el încearcă

pentru a descoperi factorii profundi ai vieții mentale, instanțele ei invizibile de acțiune și un astfel de studiu pe care el însuși îl numește „metapsihologic”: Termenul „metapsihologie” nu este format accidental prin analogie cu termenul „metafizică”; ea contine la fel ca in metafizica, negarea programului empirismului pozitivist, conform caruia cunoasterea ar trebui sa se limiteze doar la fenomenul vizibil, accesibil noua prin „aspectul exterior” al fiintei.

Cât de conciliabilă este această tendință a psihanalizei cu ceea ce am notat mai sus drept „materialismul” ei? Desigur, cu „materialismul” în sensul filozofic strict al cuvântului, psihanaliza are la fel de puține (poate chiar mai puține) în comun ca materialismul economic. Cum nu există nicio legătură logică între afirmația conform căreia procesele vieții sociale umane sunt determinate de foame sau de interes propriu și afirmația că în existența lumii nu există altceva decât materie (deși majoritatea materialiștilor economici, urmând exemplul lui Marx,

sunt personal în același timp susținători ai materialismului filozofic), deci nu există nicio legătură logică între psihanaliza și materialismul filozofic. Și totuși, și în ciuda interesului său deosebit pentru viața sufletească, psihanaliza este, într-un anumit sens, incontestabil materialism (la fel cum termenul de „materialism economic” nu este arbitrar). L-am numit mai sus „materialism sexual”. Mai precis și mai larg, esența sa poate fi desemnată ca materialism biologic. Deși se concentrează asupra conținutului interior al vieții mentale și este puțin interesată de corelația sa corporală, psihanaliza este totuși o viziune naturalistă asupra lumii, care privește întreaga viață mentală fără urmă ca un sistem biologic.

funcționează ca un joc de forțe organice, vitale ale naturii. Fiind o realitate, viața mentală pentru psihanaliză este totuși un fel de realitate „subiectivă”, o blândă reflectare fantomatică, iluzorie a bazei sale biologice cu adevărat reale. Nu întâmplător studiul lui Freud asupra religiei poartă titlul „Viitorul unei iluzii”.
Psihanalistul este sceptic și pozitivist. După ce a descoperit întreaga lume complexă și profundă a vieții spirituale, el nu vrea să admită că aceasta este lumea reală, adevărata realitate – nu mai puțin autentică și semnificativă ontologic decât realitatea lumii obiective.
Dimpotrivă, el își vede sarcina tocmai în a dezvălui natura iluzorie a acestei lumi. Psihanalistul nu numai că, ca un investigator criminalist, caută să „demască” o persoană, să expună, în spatele ipocriziei conștiente sau inconștiente a cuvintelor și gândurilor sale, fundalul întunecat, josnic, adevărat al vieții sale, dar el, la rândul său, expune acest principiu fundamental demonic al vieții mentale, ca un fel de reflectare subiectivă a unei realități sobre, simple - realitatea forțelor și principiilor biologice cosmice.
Psihanaliza este un fel de combinație de raționalism extrem cu iraționalism extrem. Iraționalismul său, despre care am vorbit mai sus, constă în a vedea iraționalitatea însuși subiectului de cercetare, în a descoperi latura întunecată, elementară, a vieții spirituale. Dar propria sa viziune este raționalismul extrem și radical. El își pune descoperirea într-un sistem de viziune a lumii pur științifică (în sensul specific pozitivist al cuvântului). El, parcă, își îndepărtează fundamental propria gândire, viziunea sa asupra lumii din acțiunea acelor forțe profunde care

el deschide. După ce a descoperit „nesănătosul” întunecat, haotic din adâncul sufletului uman, arătând afinitatea interioară a unei persoane normale, sănătoase, cu o persoană bolnavă și pervertită, văzând – în cuvintele unui poet rus – că „în timp ce oceanul îmbrățișează globul pământului, deci viața noastră este înconjurată de vise” – psihanalistul în tabloul său științific al lumii, în viziunea sa asupra lumii vrea să fie întruchiparea a ceea ce se numește „simțul sunetului”. În evaluarea și înțelegerea filozofică a ființei sale, categoria „din nou” nu joacă niciun rol: doar categoriile de conștiință rațională sobră a „bunului simț” au semnificație ontologică pentru el.
Ca persoană, psihanalistul, desigur, se consideră obiectul psihanalizei; dar, în același timp, el este și subiectul care produce această analiză și, ca atare, este o ființă căreia totul întunecat și profund îi este străin, orice contact cu „alte lumi” și lumea lui este lumea cotidiană sobră a raționalului de zi. constiinta. La luptele și

chinurile, desfătările și visele obiectului cercetării sale, la lumea întunecată și adâncă a sufletului uman, el privește din lateral, cu ochii reci de observator, ca un bacteriolog privind prin microscop la mișcările microbilor.

Aceasta este principala contradicție a psihanalizei, care din nou îi este comună cu marxismul, în care iraționalismul, descoperirea părții întunecate a naturii umane, se îmbină și cu un raționalism complet nejustificat, cu o credință naivă în victoria finală a rațiunii. și bunătate în viața umană. Ce îl autorizează de fapt pe psihanalist să reinterpreteze în categorii de ordine rațională realitatea imediată a existenței mentale iraționale? Această reinterpretare merită

contrar însăși ideii de psihanaliză, să privim cu ochii deschiși realitatea cu toate abisurile ei, să nu ne temem de adevăr, oricât de ciudat și de groaznic ni s-ar părea. Nu este de mirare că tocmai în acest punct a apărut o scindare în cadrul școlii psihanalitice. O serie de psihanaliști conduși de Jung au avut îndrăzneala să fie mai consecvenți decât profesorul lor. Cândva, bătrânul filosof german Lotze a formulat o propoziție banală, la prima vedere, dar în realitate profund semnificativă: „viața spirituală este exact ceea ce pretinde a fi”, adică viața mentală, așa cum i se pare subiectului care o experimentează. , este autentic în sine, nereductibil la nimic altceva și nesupus reinterpretării în categorii străine acestuia, un fel de realitate. Urmând acest drum și neschimbând metoda psihanalizei, ci doar renunțând la premisele ei raționaliste arbitrare, Jung și direcția sa, spre oroarea psihanaliştilor ortodocși, au ajuns la recunoașterea unor categorii de ordin mistic. Jung pornește de la o propoziție simplă: „ceea ce funcționează cu adevărat” (Wirklich ist a fost wirkt). Psihanaliza a descoperit în viața sufletului prezența unor curente și forțe străine de conștiința noastră personală de sine, „eu”-ul nostru. Posedatul se simte în puterea diavolului, omul religios simte acțiunea lui Dumnezeu în suflet; iar descoperirea psihanalizei este că structura vieții mentale normale conține întotdeauna elemente analoge. Ce drept avem, și ce folos, să inventăm pentru aceste forțe „super-umane” impersonale sau supra-personale alte nume, mai inocente și mai puțin șocante pentru conștiința noastră luminată a numelui, să le reinterpreteze în

ordinea conștiinței „sobre”? Această teamă de a numi lucrurile pe numele lor propriu este efectul aceleiași frici a conștiinței umane înaintea profunzimii vieții mentale, care a fost relevat de psihanaliza în fenomenul „reprimarii” și din care psihanaliza explică protestul emoțional al adversarilor săi. . Rămânând pe baza unei analize pur fenomenologice și nereinterpretând tabloul raționalist al lumii interioare care vine la noi, trebuie să ajungem la recunoașterea adevăratei profunzimi a acestei lumi, a contactului ei interior cu forțele unei ordini spirituale, mai jos din ce în ce mai sus, care trec dincolo de granițele realității spirituale a ființelor umane, închise în limitele corpului uman.ƀka și în acest sens supraomenesc. Psihanaliza pe această cale se transformă într-o descriere fenomenologică și, prin urmare, într-o justificare a experienței mistice. Dar este caracteristic faptul că direcția lui Jung a fost recunoscută ca eretică și alungată din comunitatea ortodoxă a psihanaliştilor; Freud îl numește pe Jung porecla disprețuitor de

ironică „profeț”, deși formal opera lui Jung urmează calea intenționată de Freud însuși și, în orice caz, nu depășește descrierea teoretică și științifică a fenomenelor.

Această combinație în psihanaliză a descoperirii realității și a importanței predominante a forțelor acre, elemental-demonice ale ființei umane cu dorința de a le interpreta în spiritul naturalismului raționalist conferă psihanalizei aspectul caracteristic al unei viziuni cinice asupra lumii. Prin cinism înțelegem ceva foarte definit și nu ne gândim deloc să reproșăm psihanalizei că vorbește despre aspectele mai josnice ale vieții umane în general și le înțelege; după cum am indicat deja

la începutul articolului, acesta din urmă este, dimpotrivă, atât dreptul său, cât și datoria lui ca teorie medicală și psihologică. Cinismul are loc numai acolo unde o persoană, în primul rând, nu crede deloc în realitatea principiilor superioare ale vieții spirituale și, în al doilea rând, tratează viața spirituală în general cu dispreț, văzând în ea doar o reflectare iluzorie, nesemnificativă ontologic, a pur animalului. impulsuri. Cinismul este tocmai rezultatul unei reinterpretări raționalist-naturaliste a vieții mentale. Să lămurim acest lucru cu un exemplu. Să luăm unul dintre conceptele centrale ale psihanalizei, conceptul de „complex edipian”. Neobișnuit de subtil, adevărat și rodnic este indicația că copilul își iubește mama cu pasiune, gelos și cu pretenție la posesia exclusivă, adică cu trăsături asemănătoare dragostei și că în viața unui adult există un vis de a se întoarce sub „aripa mamei”, care este un simbol „pântecele mamei” păstrează pentru el un sens misterios de atrăgător și sacru. Dar dacă acest fapt spiritual indiscutabil și esențial din punct de vedere fenomenologic nu este descris pur și simplu în compoziția în care este experimentat, ci este interpretat din punctul de vedere al unei conștiințe rațional-naturaliste, atunci se obține o afirmație monstruoasă că fiecare persoană din prima copilărie tânjește pentru o relație incestuoasă cu mama sa și ucide stva interferând cu acest tată, iar în viața lui ulterioară se află sub influența inconștientă a acestui sentiment.

Pe scurt: din punct de vedere filozofic, psihanaliza nu a făcut față comorii vieții spirituale profunde pe care a găsit-o singură. Planul conceptelor sale raționaliste și naturaliste este inadecvat pentru profunzimea și iraționalitatea materialului spiritual pe care l-a descoperit. El este

un exemplu tipic de conștiință modernă, care cunoaște și înțelege în mod abstract infinit mai mult decât epocile anterioare, dar care nu are un sentiment interior viu al plinătății realității și își pune cunoștințele în schema îngustă și mizerabilă a conceptelor sale raționaliste. Bogăția mintală aici este combinată cu sărăcia spirituală, care respinge tot ceea ce nu poate înțelege în interior și caută să se justifice prin expunerea naturii iluzorii a adâncurilor misterios de mari ale ființei, printr-o încercare de a le reduce la nesemnificația morților și orbilor. forțele naturii.

S. Fsr ank.

DEZBUT DESPRE IDEALISMUL GERMAN

L. I. Shestov.

1. Sensul religios al idealismului german a fost mult dezbătut la vremea sa. Această dispută nu s-a încheiat atunci. Acum se ridică din nou întrebarea, ridicată cu multă gravitate. Și poate că acum este pentru prima dată când începe criza reală și deja definitivă a metafizicii idealiste... Prăbușirea sistemelor idealiste la mijlocul secolului trecut nu a fost atât de decisiv pe cât se crede în mod obișnuit. A fost o criză a opiniei publice, nu o criză a gândirii filozofice. Starea de spirit s-a schimbat, a devenit non-filosofică... Dar după o scurtă uitare în pozitivism, gândul s-a trezit cu toții în același cerc de probleme și concepte. Există întreruperi ale energiei filozofice; ele nu rup continuitatea creativă. Iar renașterea idealismului nu a fost o restaurare filozofică. A fost îndreptarea drumului istoric, restaurarea unor tradiții uitate, dar nu epuizate... Abia acum se termină epoca lui Kant și Goethe... Limitarea, izolarea orizontului idealist se dezvăluie și se recunoaște. O astfel de conștiință semnifică limita, granița unei epoci... Criza contemporană a idealismului este determinată în primul rând de

motive ligioase. Nu există o cale filozofică de ieșire din fundurile idealismului. Doar critica religioasă poate rupe cercul vicios al premiselor idealiste. Și nu întâmplător. Căci idealismul este un sistem religios. Idealismul este religios în problemele sale, în ideile și temele sale. El vrea să fie o teologie speculativă. Idealiștii germani au întrebat despre ultimul, necondiționat, au căutat răspunsuri definitive. Ei au pretins cunoașterea absolută, au construit sisteme de cunoaștere absolută despre Dumnezeu și lume. Pentru cei mai mulți dintre ei, creștinismul a rămas religia absolută. Ei se considerau sincer creștini și vorbeau limba creștină. Ei au căutat să fundamenteze sau să „justifice” credința creștină, care în acest caz a fost ridicată la cel mai înalt nivel de conștiință rațională. Și nu este surprinzător că pentru o lungă perioadă de timp idealismul a devenit filozofia recunoscută a protestantismului ... Cu toate acestea, îndoielile și anxietățile au început foarte devreme. Nu merită să ne amintim detaliile vechilor dispute. Iar critica externă nu este atât de importantă ca dezintegrarea internă a idealismului însuși. Drumurile s-au despărțit, unele dintre ele duceau departe de creștinism... Rămânea neclar: unde s-a dus autostrada? Și cine a exprimat tipul de idealism: Feuerbach în ateismul său antropologic? sau Schelling în „filozofie pozitivă”? sau Ed. F. Hartmann? Sau poate că există mai mult de un mister în idealism. În anii trecuți, problema idealismului german a fost de obicei ridicată cu scuze; şi s-a încăpăţânat despre „împăcare”, despre un acord între idealism şi creştinism. Odată cu trecerea timpului, acest lucru a devenit din ce în ce mai dificil și în cele din urmă a devenit imposibil. Din adâncul experienței religioase s-a dezvăluit incomensurabilitatea a două viziuni despre lume: idealistă și creștină.Și problema idealismului.

a apărut ca o chestiune de alegere și decizie religioasă. Împreună cu aceasta, el primește o mare acuratețe culturală și filozofică. Căci renunțarea la idealism înseamnă renunțarea la trecut, înseamnă o ruptură cultural-istoric. Influența idealismului a fost atât de profundă în toate domeniile culturii; și în special „științele spiritului” încă trăiesc dintr-o moștenire idealistă... Criza

idealismului este o criză a culturii... Așa iese întrebarea nu numai în Germania. Căci idealismul german nu era doar german. A fost un eveniment universal. Ea denotă un moment general al destinului istoric al lumii europene. Prin urmare, criza idealismului înseamnă un fel de schimbare generală... Este imposibil să te oprești la negare. Nu este suficient să respingi, trebuie să depășești idealismul. Doar depășind criza se va rezolva. Idealismul trebuie înțeles nu numai în greșelile sale, ci și în problemele sale, în motivele sale creative. Până acum, prima fază de negare a litigiului nu s-a încheiat încă... (1)

2. În sensul sofisticat al crizei moderne a idealismului nonsens, înseamnă o nouă renunțare la conștiința europeană de la elenism... Nu este o coincidență că idealismul pune acum în contrast polemic cu minoritatea biblică.. Este puțin probabil să fie văzut corect în idealismul spiritului german, dezvăluind doar Nemetska, numai

1) Изъ критической литературы отмѣчу основное: W. Êlert. Lupta și creștinismul. Istoria relației dintre creștinism în Germania și gândirea generală de la Schleiermacher și Hegel. 1921; W. Lütgert. Religia idealismului german și sfârșitul ei, 3 volume f supliment, Gütersloh, 1922-1925; E Hirsch. Filosofia idealistă și creștinismul. Güterschloh, 1926; E Bruner. Misticismul și cuvântul Tübhingen. 1924; Helmut Groos. Idealismul german și creștinismul. Încercarea unei fenomenologie comparative. Munchen, 1927; FK Schumann. Ideea lui Dumnezeu și decăderea modernității, Tübingen, 1929; срв. нѣкоторыя библіографическія указанія въ книгѣ Грооса.

element cypal. Aceasta ar însemna înlocuirea valorilor istorice cu cele naturale; și nu din dispoziții spontane, ci din acte creatoare ale spiritului, trebuie să explicăm soarta istorică a gândirii... În orice caz, în conștiința idealismului german, influențele grecești au fost decisive. Antichitatea a devenit o lume a feeriei, nu numai pentru Goethe, ci și pentru Hegel. Pentru Hegel, Grecia antică a rămas pentru totdeauna un fel de paradigmă ideală a umanității. Opoziția romantică a două tipuri de viață, întreagă și ruptă, a apărut inițial și dintr-o comparație a modernității tocmai cu lumea antică... Și nu vorbim doar de entuziasmul pentru antichitate în general. Putem vorbi despre renașterea creativă a vechilor tradiții de gândire în idealismul german, despre elenizarea ascuțită a conștiinței filozofice germane... Elenismul nu a fost singura sursă de idealism, în legătură cu acestea erau puternice și intime. În primul rând, influența neoplatonismului, deja în epoca preromantismului filozofic, a fost mult mai semnificativă decât suntem obișnuiți să credem. La neoplatoniști și la Philon în acei ani se întorc foarte des. Prin neo-platoniști, mitologia greacă este dezvăluită mai târziu. Mare a fost și influența directă a lui Platon, a cărui lucrare Schleiermacher a tradus-o nu întâmplător. Influența lui Aristotel a fost și ea mare – ne întâlnim constant cu motive aristotelice la Hegel, dar mai ales la târziu Schelling... Astfel, gândirea germană intră creativ în cercul problemelor elenistice. Și în idealismul german, în primul rând, problemele sunt elenistice... Gândirea antică a fost întotdeauna cea mai perplexă cu privire la empiric, la mobil, la plural. Omul antic i se părea misterioasă și de neînțeles existența.

inteligibil. Și s-a străduit să învingă ființa, să învingă timpul. Aceasta nu înseamnă că gândirea antică a intrat în abstractizare.

Dimpotrivă, a rămas mereu concret. Și totuși părea că oprește lumea. Așa poate fi definită ideea filozofică a lui Platon. Lumea adevărată pentru el este lumea formelor eterne și nemișcate. Ideile nu sunt abstracții, nu sunt concepte generice; acestea sunt fețele semantice concrete ale lucrurilor, „sculpturi semantice”, așa cum a spus mai târziu Plotin. În acest punct, Aristotel nu a fost de acord cu Platon. Gândirea antică a gravitat întotdeauna spre pluralism, mai degrabă decât spre generalizare. Este prea plastic pentru a deveni rațional. Grecii au renunțat la această lume, dar au renunțat la fragmentarea și fluiditatea ei, nu la multiplicitatea ei. Dimpotrivă, s-a străduit să justifice această multiplicitate. Se poate spune că, în concepția ei, filosofia antică este o morfologie metafizică universală a ființei, o doctrină a structurii ideale sau arhitectonică a lumii. Doctrina lumii ideale eterne, a lumii prototipurilor și formelor, a fost o descoperire creatoare, o mare faptă istorică a geniului elen în filozofie. Metafizica antică se termină cu doctrina neoplatonică a Unului. Iar pentru greci, Unul rămâne sursa creatoare a tot ceea ce se întâmplă, „unde fierb prototipurile”... Filosofia antică era justificarea lumii, doctrina stabilității lumii. Nu a fost idilic. Geniul elen este tragic. Știe multe despre haos, despre contradicțiile lumii. Cosmosul antic este construit dialectic; dar totuși, este construit și, mai presus de toate, este spațiu sau spațiu... Ellen mop. ghici despre fumul înflăcărat al tuturor lucrurilor, dar îndată a ghicit despre veșnica întoarcere... Cea mai tragică înțelegere a el-

spiritul linian nu putea fi tulburat în echilibrul său mistic, nu puteau zdruncina niciodată încrederea în stabilitatea universului... Iar în vremurile moderne, elenismul renaște tocmai ca doctrină a armoniei mondiale, cel puțin la Bruno... În acest cosmos străvechi trăiește și idealismul german. El era din nou morfologia lumii. Până atunci, gândirea filozofică trecuse prin multe neliniști noi; dar toate neliniștile sunt înlănțuite în limite clare... Nu se poate decât să se minuneze de puterea plastică a unui gând atotliniștitor. Ideea morfologică este exprimată cel mai clar în Hegel, în Logica sa. Sistemul lui este doctrina „despre imaginile lumii”. Și aceasta a fost ideea generală a idealismului. Întregul patos al idealismului a fost în căutarea temeliilor imobile ale lumii, în revelarea cadrului său ideal etern sau a schemei sale de tricot; cu alte cuvinte, într-o justificare universală. Idealismul a fost acuzat în mod fals că este abstract. În aspirațiile sale, el era, dimpotrivă, concret și realist. El este mai degrabă vinovat de realism excesiv, de a fi fermecat de lume. Idealismul a exagerat armonia și coerența vieții, organizarea și natura sistemică a lumii. Aceasta este sursa mândriei sale deductive, pretenția sa mândră de a deduce sau de a construi întreaga lume de la începuturile ei până la ultimul grăunte de nisip: idealismul credea că lumea a fost construită în acest fel... Viziunea idealistă asupra lumii este polarizată. Este, parcă, bifurcat de la început: patosul infinitului și patosul formei... Idealismul cunoaște setea tantică a străduinței nesățioase. Dar el nu suferă de ea; se mândrește mai degrabă cu capacitatea de acțiune fără sfârșit, un motiv cel mai clar exprimat în Fichte timpurie... Și în ființă în sine, idealismul a ghicit această potențial eternă,

întrupări. Cu toate acestea, patosul formei a câștigat întotdeauna. Acesta a fost cazul chiar și cu Schopenhauer - voința oarbă este totuși întruchipată în imagini frumoase ... Aceasta este o trăsătură foarte caracteristică. Imaginea idealistă a lumii este întotdeauna finită, întotdeauna completă; în orice caz, este întotdeauna o imagine foarte clară. Lasă haosul să bule și să se agite în adâncuri, să pândească acolo furtunile adormite. Haosul nu va cuceri cosmosul. Căci haosul însuși este un pântece care naște formele, este ocupat veșnic de aceste forme... Idealismul știe despre această „parte de noapte" a ființei, știe despre abisuri și repezi. Dar el crede și chiar vede: și ei intră în ordinea și ritmul universului... În sistemul lui Hegel, patosul formei triumfă în sfârșit. Hegel renunță la infinitul progresiv ca fiind „rău" și încearcă să înfățișeze lumea ca un întreg închis. Nu contează dacă a reușit. Important este la ce a aspirat, la ce a visat. Și nu numai în „panlogism" este puternic acest motiv armonic. În romantismul și voluntarismul lui Schelling el este poate și mai puternic. Romantismul, epuizat în langoră și melancolie, agitat din adâncuri, a crezut întotdeauna în natura cosmică a lumii. Lumea s-a deschis în romantism, ca un poem maiestuos și holistic... Și aici ne întâlnim cu o nouă trăsătură elenistică. În idealism, patosul estetic prevalează asupra eticului. Iar legătura intimă dintre filozofie și artă într-o epocă idealistă nu este întâmplătoare. Nu întâmplător, în acea perioadă în artă, mulți au văzut atunci organul filosofiei. Schelling a afirmat direct că arta este cea mai înaltă dintre revelații și că o adevărată filozofie a spiritului trebuie să fie o „filozofie estetică"... În artă, a văzut, în primul rând, puterea designului, darul armoniei...

Formalismul gândirii idealiste a fost determinat de această tendință estetică, nu raționalistă... Ideea platoniciană a fost dezvăluită în idealismul german în primul rând din această latură artistică (comparați Ur-phanomenonul lui Goethe)... Motivele estetice sunt foarte puternice la Hegel. Mai puțin de toate, se poate acuza de raționalitate abstractă. În opera sa, dimpotrivă, este izbitoare plasticitatea artistică, imagistica gândirii sale. Acest gând, impregnat de imaginație, este un fel de clarviziune gânditoare. (1) Estetismul conștiinței idealiste explică atitudinea sa religioasă. Lumea a fost revelată idealiștilor în frumusețea ei divină, în frumusețea completitătții, ca un mare fenomen al artei, ca întreg, ca organism sau sistem de forme realizate... Și din ființă au urcat la ființă; mai degrabă, în ființă au găsit ființa, ca suport și energie, – în ființa care rămâne... Ei știau doar aceasta, străvechea cale către Absolut. Ființa, ca revelație a Ființei, ca manifestare a existentului – acesta este cel mai înalt și singurul gând al idealismului. Și părea că în ființă, Ființa se descoperă până la capăt; în orice caz, trebuie dezvăluit... Căci Ființa nu este altceva decât puterea și străduința de a fi descoperite... Nu este nimic ascuns pentru totdeauna, doar că nu este încă revelat. Nu există ultimele și de neatins mistere în Geneza, toate misterele sunt doar până la timp. Însuși misterul idealismului este doar potențialul de revelație... Idealiștii au gândit în termeni de absolut, au încercat să gândească în acest fel - numai gândirea absolută este adecvată cognoscibilului... Și în adevărul cunoașterii de pretutindeni absolutul. li se dezvăluie. Tak

1) Această latură a filozofiei lui Hegel este frumos descrisă în cartea lui I. A. Ilyin, Filosofia lui Hegel, ca doctrină a concretizării lui Dumnezeu și a omului, 2 volume, M. 1918.

idealismul a ajuns la identificarea lui Dumnezeu și a lumii, la afirmarea absolutității și divinității întregii ființe reale. Idealismul s-a dovedit a fi panteism. Deși vag, acest nume inventat târziu desemnează corect principala tendință a idealismului german. Desigur, nu este vorba despre echivalarea literală a lui Dumnezeu cu lumea; o asemenea egalitate este rareori afirmată de panteişti – imaginile sau planurile fiinţei diferă întotdeauna. Panteismul este o doctrină mai degrabă cosmologică decât teologică - este o doctrină despre lume, nu despre Dumnezeu. Iar esența panteismului constă în afirmarea legăturii inextricabile și necesare dintre Dumnezeu și lume și, în plus, legătura este dublă, reciprocă. Recunoscând această reciprocitate, toată ascuțimea panteismului. Panteismul recunoaște nu numai valabilitatea lumii în Dumnezeu. Dar el afirmă, dincolo de ceea ce Dumnezeu consideră că lumea este necesară, că este necesar ca Dumnezeu să se reveleze pe Sine în lume, că ființa în lume (și astfel ființa lumii) aparține constitutiv plinătății vieții divine. Această concluzie este făcută pentru a justifica lumea. Se pare că altfel lumea nu va fi stabilă, în viața lumii, șansa va apărea și va tulbura armonia ei. Și, în același timp, pare imposibil în Absolut să admitem nenecesarul, necopitivul pentru plenitudinea Lui închisă. Din acest punct de vedere, lumea se dovedește a fi, parcă, un geamăn etern sau tovarăș al lui Dumnezeu. Lumea nu poate exista, căci atunci nu ar exista Dumnezeu, atunci Dumnezeu nu ar fi Dumnezeu. Căci dacă lumea nu ar putea exista, ea nu există, nu poate exista deloc – într-adevăr, nimic nu poate fi adăugat la plinătatea Divină! Prin urmare, lumea este auto-revelația eternă a Divinului, alteritatea eternă a vieții Divine – în orice caz, așa este lumea ideală... Altfel, lumea empirică s-ar destrama, fără

aceste legături eterne și absolute..: Baza unor astfel de concluzii este conceptul de completitudine. Toate motivele panteismului converg în el ... Există multe tipuri de panteism, dar definiția nu trebuie întocmită în funcție de cazuri particulare, ci în funcție de tendința generală. Nu numai negarea „personalității” Divinității este panteism; şi nu numai recunoaşterea lumii... „consubstanţială” cu Dumnezeu. Acestea sunt doar definiții particulare și greu clare. Principalul lucru pentru panteism este convingerea: fie nu există deloc lume; sau fără lume nu există Dumnezeu... Idealiștii germani s-au certat mult despre panteism; iar panteismul a rămas necucerit, căci nici oponenţii săi nu au renunţat la această presupunere fundamentală. Idealismul nu a depășit granițele religiozității antice: pentru idealism, Dumnezeu a rămas doar Ideea tuturor ideilor, Originea sau Prima Cauză, fundamentul sau centrul modului cosmic (1) ... Idealismul a fost limitat la doctrina Atot-Unității... Și într-un mod ciudat a fost inevitabil pictată în tonuri acosmice. Este cel mai izbitor când ideea unei fundamentari necondiționate a unei anumite lumi a fost realizată cu cea mai mare consistență. Căci atunci totul empiric este transpus în grabă într-un plan absolut. Se dovedește un fel de ocazionalism deosebit. Conexiunile empirice devin iluzorii și redundante. Totul este făcut de forțe super-empirice. Toate conexiunile adevărate sunt în afara

planului empiric. Tot dinamismul este scos din lumea empirică. Lumea oțelului

1) Cf. un articol interesant de H. Schwarz, Die Entwicklung des Pantheismus in der neueren Zeit, în Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 157.1915, s. 20-80. Există multe remarci subtile despre panteism în filosofia germană în vechiul teolog catolic Staudenmeier, în Dogmatica sa, în cartea sa: Die Lehre von der Idee (Gieszen, 1840) și în articole separate de jurnal.

pare ciudat de fantomatică, prea fantomatică, se transformă într-un fel de umbră simbolică. Se pare că nu se ofilește, nu se estompează, nu tăce... Dar prea fantomatic este fantomatic. Astfel, căutarea unor temeiuri absolute este rezolvată printr-un fel de iluzionism. Sursa acestui iluzionism, care i-a înspăimântat adesea pe idealiști înșiși, nu se află deloc în subiectivism, ci dimpotrivă, în acceptarea universală a lumii... Asta nu înseamnă că lumea se transformă într-o abstracție în percepția idealistă. Mai corect ar fi să spunem: se transformă în vis... „Lumea devine vis, iar visul este o lume”, cum spunea Novalis... În orice caz, lumea pare să înghețe. Sau trebuie să înghețe, să se oprească, ca o viziune frumoasă... Patosul formei duce la conceptul de sfârșit sau de limită; forma este limita, după cum notau pitagoreicii, iar limita este imanentă, τέλος... Lumea este veșnic închisă prin forma ei, precis fixată de sistemul de forme. Și totuși, aceste forme sunt descompuse în legi logice, sau sunt cuprinse doar de imaginația inteligibilă a unui poet de geniu. Cu toate acestea, în frumusețea ei, lumea este statică, nemișcată. Lumea este primordial împlinită, autosuficientă – toată plinătatea realului este realizabilă în cercul lumii; s-ar putea spune chiar că s-a făcut. Nu este nevoie și nici posibilitatea de a depăși limitele lumii absolute... Se poate vorbi de determinismul estetic al filozofiei idealiste. Este predeterminată de doctrina lumii ca întreg organic și închis. Idealismul nu permitea nici goluri, nici rupturi în ființă. El credea în suprapunerea tuturor golurilor... Dificultățile în a pune o problemă etică sunt legate de aceasta. În mod remarcabil, în acest moment ei vorbesc mult mai mult despre datorie și libertate decât despre bine. Imaginea unei persoane morale este trasă

în conștiința idealistă era mai degrabă formală și estetică, în semne de integritate, autodeterminare, socialitate... Problema societății aproape că a întunecat problema dreptății... Și ceea ce era cel mai surprinzător a fost insensibilitatea față de rău. Răul fizic a lovit imaginația mai mult decât răul moral – potopul de la Lisabona este mai mare decât vederea unui răufăcător. Răul a fost rezolvat în imperfecțiune, aceasta este deja o renunțare la categoriile etice. Și chiar s-a transformat într-un pol de ființă mereu necesar, într-un moment de armonie și plenitudine. Doctrina căderii a avut un sens mai degrabă cosmologic decât etic. Și în el a fost introdus răul în planul formării lumii. Toate acestea sunt din nou trăsături străvechi... În conceptele și premisele sale de bază, idealismul german repetă greaca. Această asemănare nu trebuie redusă la influențe directe. Aici a existat mai degrabă o unitate de contemplare fundamentală. Și este curios să subliniem diferența profundă dintre idealismul german și idealismul indian, deși unele dintre motivele panteismului indian au fost traduse în sinteza germană. Diferența este legată de conceptul de

formă. Conform ideii principale, idealismul german este acceptarea și justificarea lumii, la fel ca idealismul grec. Și de aceea motivul cosmosului este exprimat atât de clar în el. Idealismul indian respinge, nu doar neagă lumea. Budismul, ca doctrină filozofică, respinge nu numai pluralitatea empirică, proastă, ci și cea mai ideală lume, lumea formelor multiple. El se străduiește să stingă voința de a fi, nu numai de a fi, el se străduiește la nedeterminarea completă, „unde dispare orice nume, fiecare formă, orice conștiință”... El este esențial amorf în idealul său. Și aceasta este legată de conceptele metafizice de bază ale budismului. Lumea este construită atomic și în același timp din instantaneu

atomi venosi. Acest lucru se aplică nu numai planului empiric, ci și bazei sale transcendentale. Existența se manifestă în obiectivări instantanee și discrete, nenumărate forme se nasc și se sting instantaneu, ieșind din supraexistență și în ființă și manifestându-se în ființă, fiecare o dată. Iată o negare completă a stabilității, a tuturor legăturilor ființei. Și tot acest proces de vanitate este fără început, dar trebuie să se termine în nirvana. De aici alungirea convulsivă spre nemaiîntâlnit, cu uitare indispensabilă a trecutului. (1) Toate acestea sunt complet străine atât de conștiința elenă, cât și de cea germanică. Aici conceptul de formă rămâne întotdeauna ultima valoare – victoria metafizică aici este concepută ca decor, nu ca amorfitate. Și dacă elenismul se ridică deasupra multiplicității ideale la Unul, atunci prin sublimare, prin coalescența definițiilor separate, nu prin negație pură. Același motiv se repetă în idealismul german. Ne aflăm invariabil în domeniul morfologiei metafizice a ființei. În acest plan se află principala tentație a elenismului, care se repetă în istoria gândirii germane - fascinația pentru spațiu, tentația formei...

3. Gândirea antică nu cunoștea problema istoriei. Au fost mari istorici în Grecia. Dar marii metafizicieni greci nu s-au ocupat niciodată de filozofia istoriei. Istoria nu a fost o problemă pentru ei, nu a fost nimic de întrebat... Și gândirea antică nu a depășit ideea de cicluri istorice, dincolo de ideea de circulație eternă. Simțul metafizic al istoriei a fost trezit doar în lumea creștină. Dar, într-un mod ciudat, pentru prea mult timp filosofi și creștini

1. Vezi remarcabila carte a lui V. Rozenberg, The Problem of Buddhist Philosophy, Pb. 1918. ~

problema istorică nu a fost pusă. Locul filosofiei istoriei a fost ocupat de apocaliptic. Gândirea s-a oprit doar la întrebarea sfârșitului, a perturbării procesului istoric. În acest singur moment, chiliasmul și-a oprit și el atenția. Trezirea sentimentului istoric în filozofie are loc foarte târziu, abia în secolul al XVIII-lea. Istoria devine cu adevărat o problemă numai în idealismul german. Poate că și Vico ar trebui să fie numit. În idealismul german, problema filosofiei istoriei devine centrală, așa cum se obișnuiește să se gândească. Aceasta este ceea ce idealiștii înșiși au gândit și afirmat. Într-un anumit sens, așa a fost. Problema istoriei a apărut în conștiința filozofică. Dar în idealism problema nu a fost rezolvată, ci înlăturată... Idealiștii germani au construit statica istorică, morfologia și simbolismul istoriei... Dar nu există dinamică istorică în sistemele lor. Problema dinamicii istorice a fost remarcată prea târziu, deja în epoca „descompunerii”, în hegelianismul de stânga; și

nu a fost și nu a putut fi rezolvată aici... În idealism, problema istoriei a avut aceeași soartă ca și problema libertății la Kant – ambele întrebări sunt strâns legate... Kant a predat despre libertatea de natură inteligibilă, conform empiricului nu există libertate în etica lui; dimpotrivă, subiectul empiric este limitat de caracterul său inteligibil. În acest caz, libertatea nu este începutul acțiunii, ci o anumită calitate, un semn static, nu dinamic... Deci în filosofia idealistă a istoriei există o dinamică ideală sau inteligibilă scoasă din planul empiric; dar nu există o dinamică empirică a istoriei... Istoria empirică se dovedește a fi o proiecție necesară a „istoriei ideale eterne”, o copie neclară dintr-un prototip super-empiric.

căci... În filosofia istoriei, idealismul poartă peste același ocazionalism care afectează metafizica idealistă a naturii. Realitatea istorică devine ciudat de transparentă, se transformă fie într-un simbol, fie într-o umbră. Istoria pentru idealiști a fost mai degrabă un obiect de contemplare decât un câmp de acțiune. Acest estetism istoric este atât ciudat, cât și de înțeles pe fundalul marilor evenimente și catastrofe istorice. Era posibil să înghețe într-o contemplare iscoditoare a imaginilor maiestuoase ale vieții și prin imagini, ca prin semne, dezvăluie secretele spiritului. Și era ciudat să nu simți voința de a acționa și de a contracara la acea vreme personaje neliniștite și eroice... Estetismul este legat de o trăsătură caracteristică a filosofiei idealiste a istoriei: nu există viitor în ea... Acest lucru este cel mai izbitor. în Hegel. El este tot întors spre trecut, totul retrospectiv. El este absorbit de contemplare. Cu greu era mulțumit de modernitate. Ea i-a rupt planurile. Istoria nu s-a terminat acolo unde ar fi trebuit să se termine conform planului său speculativ. Toate intențiile lui au fost dejucate. Și totuși, nu s-a întors niciodată către viitor. Categoria viitorului i s-a părut prea empirică. Viitorul era prea neliniştit şi nesigur pentru el. Numai în imobilitatea trecutului oprit strălucesc clar tipurile de adâncimi. Hegel rezolvă și interpretează aceste mistere prin semnele trecutului, ca prin simboluri. Istoria se transformă în spațiu pentru el... Există mai mult dinamism în romantism. Privirile romantice spre viitor. Dar el așteaptă doar viitorul, nu-l creează el însuși. Romanticul speră și așteaptă – această tensiune pe care Hegel a negat-o în romantism... Romanticul

doar tânjește și lâncește. Viitorul se desfășoară în fața lui ca o viziune minunată, ca un vis magic. Iar fiorul romantismului este fiorul unui vizionar prins în catastrofe apocaliptice... Romantismul a negat creativitatea personală. Natura creează, nu omul. Iar omul este doar un fragment al naturii – en cwiges Bruchstuck, în cuvintele lui Schelling. Romantismul a fost foarte sensibil la procesele moleculare, impersonale. Prin urmare, totul a prins viață pentru el, bătaia vieții s-a simțit peste tot. Dar romantismul era orb la creativitatea personală. Omul în romantism nu este un făcător, ci un contemplator, nu un creator, ci un ghicitor al secretelor create. În romantism, artistul este considerat cel mai înalt tip de persoană. Dar artistul nu se creează singur, ci doar consolidează imaginile care îi apar, repetă sunetele pe care le aude. El este un văzător, nu un creator. Întotdeauna reproduce, descrie, - descrie, desigur, realitatea neempirica, dar eternă sau ideală, în care pătrunde cu puterea

intuiției intelectuale... Există două laturi ale „istoricului”. Genul istoric. Istoric este mobil. Ceea ce se cere istoricului, în primul rând, este vigilență și sensibilitate la special, la unic. Această viteză artistică a fost deținută de idealiștii germani. Au știut să distingă spiritul vremii, au știut să înfățișeze chipuri unice. Istoriografia idealistă este întotdeauna ilustrativă. Istoria pentru idealist se descompune într-un lanț de imagini, complete și nobile; iar aceste imagini sunt întotdeauna reduse la o idee, la o schemă plastică. Cu toate acestea, tocmai de aceea istoria se transformă în morfologie. Toate aceste imagini sunt în afara timpului. Ei sunt imortalizați, înțeleși în totalitatea lor și, prin urmare, opriți. Este o imagine fixă a timpului. Din timp

idealismul este abstractizat ca din empiric. În planul ideal nu există timp, timpul este o categorie a lumii sensibile. Aceasta duce la o consecință ciudată: idealismul este insensibil la individ. Singularul există doar în timp. Și singularitatea în timp nu este același lucru cu originalitatea sau individualitatea. Timpul specific este alcătuit din evenimente. Dar ideea unui eveniment nu mai este un eveniment. Și în trecerea de la eveniment la sensul său, ceva se pierde. Idealismul nu este deranjat de această pierdere: se pierde doar incompletitudinea empirică, imperfecțiunea. Aceasta este tocmai orbirea idealismului. Idealismul neagă realitatea timpului. Pentru el, timpul este doar incompletitudine sau diminuare, eternitate risipită... Atunci nu există istorie ca eveniment. Istoria este doar un simbol. Alies Vergaengliches ist nur ein Gleichniss... Idealismul priveşte întotdeauna istoria ca un întreg. Căci el consideră întotdeauna idealul, completat sau completat, istoria, istoria, în ideea ei. În istorie în ansamblu, timpul pare a fi doar un plan arhitectural. Prin urmare, toate momentele sunt egalate. În general, toate punctele sunt speciale, pentru că toate diferă unele de altele în funcție de poziția lor. Dar toate punctele sunt la fel de necesare; prin urmare, nu există puncte care să fie predominante și excepționale. Aceasta neagă natura vectorială a istoriei. Istoria se întoarce. Nu doar în logică se opreşte timpul, ci și în estetică. Frumusețea este la fel de atemporală ca și gândul – ele se contopesc în contemplație... Doar faptele și acțiunile au loc în timp. Filosofia idealistă a istoriei se abstrage de acțiuni.Toate acțiunile se dovedesc a fi simbolice, semnificante, dar nu creatoare... Aici este înțeleasă istoria pentru idealism. Sensul istoriei se dovedește a nu fi că, în timp, ceva se întâmplă, devine realitate sau este nou creat. Deveni-

nu are o realitate supremă. Este doar o dublare simbolică a ființei. În această manifestare sau descoperire se află întregul sens al istoriei. Sensul nu este în timp. Timpul în sine nu are sens... Doar calea de ieșire din timp are sens. Și este întotdeauna posibil. La urma urmei, fiecare moment este un simbol al eternului. Aceasta înseamnă că în orice moment se poate stabili o perpendiculară pe planul empiric al istoriei și să iasă din ea. Este în puterea omului să se elibereze de istorie. Este întotdeauna posibil, prin efortul eroic al voinței, să te desprinzi de orice altă ființă, să realizezi plinătatea libertății noumenale, să dobândești și să-ți afirmi sensul etern... La asta se rezumă patosul lui Fichte. Acesta este unul dintre motivele și polii respingerii istoriei și idealismului. Istoria nu este necesară pentru realizarea sensului ultim. Ea intervine cu el, conectând pe toată lumea

cu totul. Și există un alt pol de negare: sensul este realizabil numai ca întreg; mai degrabă, ea a fost deja realizată într-o plenitudine ideală, foarte imperfect manifestată în timp. Este necesar să ne întoarcem la această plenitudine... În ambele cazuri, însăși lungimea istoriei nu are sens. Trebuie remarcat faptul că în filosofia istoriei idealismul este strâns legat de Leibniz. Lumea lui Leibniz este lumea odihnei eterne, lumea semnificațiilor etern realizate. Toate conexiunile din această lume sunt simbolice, toate sunt reduse la imagini în oglindă. Lumea idealismului german este aceeași lume a lui Leibniz, descrisă doar în limbaj istoric. În idealism, doar limbajul este istoric, doar terminologia.Dar timpul se scade din toate cuvintele istorice... Prin Leibniz, din Aristotel, dintr-o altă mare statică a antichității, ideea de dezvoltare a fost preluată de idealism. Idealismul s-a străduit să fie teoria dezvoltării lumii. De aceea era orb la istorie. Pentru istorie

nu este deloc dezvoltare. Dezvoltarea este un concept morfologic, nu dinamic. Dezvoltarea este manifestare, nu creație. Nimic nou nu este creat în dezvoltare. Dezvoltarea este descoperire, nu creativitate - și descoperirea formei. Teoria dezvoltării este întotdeauna într-un anumit sens teoria preformației. Și, prin urmare, dezvoltarea este întotdeauna ideal precalculabilă... 1) Într-unul dintre primele sale articole, Schelling a vorbit clar despre originalitatea istoricului. A vorbit așa. Istoricul diferă de natural pe baza libertății. „Istoria în singurul sens adevărat are loc numai acolo unde în mod absolut, adică la orice nivel de cunoaștere, este imposibil a priori să se determine direcția activității libere”... Prin urmare, numai omul are istorie, căci numai el nu este necondiționat legați fie de natura lui , fie de propriile lor acțiuni. Numai că viața lui nu se desfășoară în cerc, ci progresiv - vorbim despre rasa umană... Soarta lui este creată de el însuși - este creată, este nou creată... De aceea nu poate fi judecată un a priori. Prin urmare, ceea ce este posibilă o teorie a priori nu este istoric... Și Schelling ajunge la o concluzie tranșantă: filosofia istoriei este imposibilă. Istoria este propriul ei tărâm al a posteriori, dar fiecare teorie este a priori... Schelling nu cade în empirism brut, el nu atomizează istoria. El afirmă doar realitatea finală a libertăţii, nu numai empirică, ci ontologică... „Avertismentul este zeiţa istoriei”, spunea Schelling în Sistemul idealismului transcendental, „Die Willkur ist die Goettin der Geschichte... Gândirea lui Schelling

1) Cf. articolul meu: Evolution und Epigenesiss, Zur Problema-tik der Geschichte, in der Russische Gedanke, I. 3, Bonn, 1930. Pentru trezirea istoricismului în filozofia raționalistă, vezi cartea lui G. G. Shpet, History as a problem of logic, partea 1 I, M. 1916o

necesită o explicație, dar a pus corect întrebarea. Nu este suficient să spunem că istoria este tărâmul nedefinitului - trebuie adăugat: tărâmul creativului, tărâmul noului creat... Și această creativitate este îndreptată nu spre vid, ci spre ideal.. Tocmai conceptul de ideal a fost la care idealismul a renunțat în viitor. Locul idealului a fost luat de conceptul de entelehie, conceptul de scop imanent. Cu Hegel, această renunțare atinge cea mai mare franchețe și forță. Pentru el, istoria coincide în cele din urmă cu dezvoltarea. Și subliniază că, în special, în dezvoltarea spiritului nu există reînnoire, ci dedublare,

auto-repetiție, auto-reproducere; dar niciodată apariția altuia, nu a fostului. Tocmai această continuitate face posibilă previziunea a priori, și anume previziunea, previziunea, nu numai predicția, nu numai conjectura... În asta constă „naturalizarea” istoriei a lui Hegel; căci dezvoltarea este un concept al filozofiei naturii... Nu întâmplător în idealismul german există o străduință constantă de a închide „natura” și „istoria” în unitatea întregului, ca două momente ale unui singur proces. Incomensurabilitatea calitativă a acestor două planuri ale ființei a fost puțin dezvăluită în experiența idealistă... Această insensibilitate față de ontologicul particularului istoric este exprimată cu mare forță în ideile și judecățile religioase ale idealiștilor. A făcut gândirea idealistă imună la creștinism. Căci creștinismul este istorie de la început până la sfârșit – Creștinismul este totul în evenimente... Creștinismul nu poate fi revelat și perceput altfel decât în mișcarea reală a timpului istoric concret. Timpul empiric nu poate fi exclus din conștiința creștină... Nu este suficient să spunem: creștinismul deschide istoria, fundamentează sentimentul istoric... Trebuie adăugat: cine nu

simte dinamism istoric, cine nu vede realitatea supremă a timpului empiric nu poate fi creștin... Creștinismul nu este doar dualism, nu doar o distincție ontologică și o delimitare a lui Dumnezeu și a lumii, a lui Dumnezeu și a omului – desigur, fără pauză. . Creștinismul, de altfel, afirmă realitatea lumii și a omului, nu numai în temeliile lor ideale sau eterne, nu numai în idee, ci și în plinătatea lor empirică. Ea afirmă valoarea și semnificația inerentă a acestui plan experiențial. Nu este un detriment, ci un plus, și tocmai în ceea ce este empiric. Prin urmare, evenimentele devin posibile. Mai mult, nu numai un eveniment poate fi un lanț; prin însuşi faptul evenimentului există o valoare. Revelația lui Dumnezeu în lume este o serie de evenimente, nu doar un lanț de simboluri. Prin urmare, în țesătura timpului se formează noduri unice, apar puncte de rupere misterioasă. Iar cel mai mare eveniment este Întruparea Cuvântului. Cuvântul este un eveniment, nu doar un fenomen... Dumnezeu trebuie văzut în istorie, nu numai prin istorie... Mediul istoric al revelațiilor și al Teofaniei nu este doar un mediu care trebuie făcut cât mai iluzoriu pentru pe sine. Este succesorul Apocalipsei... Insensibilitatea istorică a idealismului îl conduce la un fel de daketism în perceperea și interpretarea creștinismului. În primul rând, idealismul tinde să nege Revelația în general. Din punct de vedere idealist, totul este revelație. Prin urmare, Apocalipsa este pierdută în istorie, estompată în continuitatea istorică. Universalitatea Revelației face imposibile Revelațiile speciale. Din ruptură Revelația în idealism se transformă în dezvoltare. (1) Sub

1) Despre conceptul de Revelație în idealism, vezi observațiile subtile ale lui E. Brunner în cartea sa: Der Mittler (1928).

Prin revelație, idealiștii înțeleg revelația, revelația forțelor divine și fundamentele lumii. Toată Revelația devine simbolică. Întregul sens al Apocalipsei se rezumă la sens, la indicarea idealului, aceasta este legată de atracția pentru înțelegerea și interpretarea simbolică a Bibliei. Istoricul din Biblie își pierde interesul și importanța.Recăderea exegezei alegorice de tip vechi alexandrin în zilele idealismului german nu se datorează numai unei reacții defensive

împotriva criticii raționaliste. Alegorismul se naște în mod natural din spiritul idealismului. Ca carte istorică, Biblia nu poate fi o carte sacră. Doar cărțile simbolice sunt sacre. Biblia se transformă într-o pildă sau într-un mit - în aceasta ei văd valoarea ei eternă. Este bine cunoscut modul în care ideea fixă a mitului intră constant în conștiința idealistă. Mith nu înseamnă un basm. Mitul este un simbol real. Dar un mit este întotdeauna în afara unui anumit timp. Strauss descompune în mitologie Noul Testament, fidel spiritului idealismului. Conceptul de mit în Strauss nu este, desigur, același ca în Schelling sau Bahoven. Totuși, tendința principală este aceeași: descompunerea istoriei în simbolism, adică oprirea timpului... De aici și noua concluzie. Nu numai că Biblia este introdusă în cercul mitologiei universale, dar își pierde locul calitativ special. Dar toate revelațiile devin condiționate, primind sens doar ca stimuli pentru viața religioasă. Revelația este ocazia, nu calea. Schleiermacher a exprimat acest lucru foarte brusc. Din punctul lui de vedere, cine crede în vreo Sfântă Scriptură nu este religios; dar cel care nu are nevoie deloc de Scriptura si el insusi ar putea compune Scriptura... Pentru ca fiecare are in suflet propriul sau drum spre Eternitate. Și tipul unui suflet separat

total ED7Kiiѣe. Ideea lui Schelling despre o nouă mitologie, pe care arta este chemată să o creeze, este foarte caracteristică epocii. Arta este perspicace, spune secrete eterne. Întreaga epocă a fost implicată în munca vizionară, în viziunea vizionară... Aici a existat un adevărat misticism, viziunea secretă a naturii și visarea cu ochii deschiși... Această lucrare vizionară nu era doar visare cu ochii deschiși. Era adesea în el o notă autentică de a fi. Totuși, a fost întotdeauna o contemplație visătoare, nimic mai mult... Dogmatica creștină s-a dezintegrat și ea în simboluri și, prin urmare, și-a pierdut definiția. Atenția este întotdeauna îndreptată către secretele lumii, către secretele haosului și spațiului. Teologia se rezolvă în cosmologie, în cosmogonie. Și în al doilea rând, în conștiința idealistă imaginea istorică a lui Hristos se estompează. Se poate spune că filosofia idealistă era doctrina bărbăției-Dumnezeu. Dar a fost o învățătură despre Dumnezeu-bărbăție veșnică, despre legăturile eterne Dumnezeu-om. În același timp, și omul a fost scos din fațetele istoriei. S-a dezvoltat doctrina extra-divinului, conform existenței eterne a lumii și a omului. Atenția era concentrată asupra acestor viziuni eterne, asupra evenimentelor. Creștinismul s-a dovedit a fi doar unul dintre momentele întregului proces teogonic. Ceea ce m-a interesat cel mai mult au fost faptele concrete din povestea Evangheliei. Idealistul nu putea simți împlinirea unică a istoriei într-un singur moment. Căci pentru el toată istoria este plină, plină de puteri divine. Așa a fost chiar și cu Schelling, așa a fost și cu Baader. Doctrina Cuvântului a înlocuit doctrina Dumnezeului-om istoric. Tot mai ascuțită este respingerea lui Hegel a istoricului în creștinism. La înălțime, conștiința umană trebuie să fie abstrasă de tot ceea ce este senzual, empiric,

evident, deosebit. Se dizolvă în contemplarea eternului, uită și este distras de la temporal, de la locuri și evenimente. Foarte caracteristice sunt remarcile lui Hegel în Filosofia istoriei despre cruciade. Cruciații au mers în zadar la Sfântul Mormânt. Au găsit ceea

ce căutau - un sicriu gol... Astfel, visul lor fals a fost dezvăluit: „o dorință fantastică de a atinge spiritualul într-un loc senzual”, der phantastische Tgiev, das geistige durch cine sinnliche Lokalitaet zu errei-chen. Misterul creștinismului strălucește nu în orice evenimente exterioare, ci în sensul etern care este revelat în ele. Obiectul credinței nu poate fi lucruri sau evenimente finite, ci doar idei eterne... Numai Strauss termină Hegel, întrebând: „se poate ca câteva evenimente izolate și esențial nesemnificative să aibă o importanță mai mare pentru noi decât întregul curs al lumii. istoria?...” Schelling a vorbit tăios despre caracterul istoric al creștinismului – das Christenthum ist seinem innersten Geiste nach und in hoechsten Sinne historisch. Întreaga lume se dezvăluie în creștinism ca istoria. Zeul lumii antice, acestea sunt imagini complete ale naturii, ewige Naturwesen. În contemplația creștină există deja aceste fețe înghețate, aici totul se mișcă, - aici infinitul se deschide... Imaginile nu rămân, ci apar, - die Gestalten nicht bleibend, sondem erschei-nend. Dumnezeu este revelat în schimbarea imaginilor fugare, das Goettliche sich nur voruebergehend of-fenbaret... Aceste imagini istorice nu se opresc niciodată... Și totuși, Schelling afirmă acum posibilitatea „construcțiilor istorice”. Tot ce este „aleatoriu” este eliminat. Căci „istoria pornește din unitatea veșnică și are rădăcini

în Absolut”... Numai individul pare să fie liber aici, în timp ce întregul este ținut împreună de o necesitate veșnică. Nu contează dacă această necesitate se descompune în legi logice... Libertatea este doar o aparență, Schein der Freiheit... Schelling nu depășește limitele simbolismului istoric - el este totul în „miologie” și dogma creștină este rezolvată în o serie de viziuni eterne... Istoria este poemul etern al Rațiunii Divine, spune el, das ewi-ge Gedicht des goettlichen Verstandes... Schelling a vorbit doar despre istoricitatea creștinismului, nu a simțit-o. Era prea vechi în percepția sa asupra lumii pentru a simți fiorul cu adevărat creștin al istoriei. Și trebuie să citiți Kierkegaard, Philosophical Broken, pentru a înțelege imediat ce nu a simțit Schelling. Dumnezeu iese în lume, spune Kierkegar despre venirea lui Hristos. Se întâmplă ceva nou. Și acest nou este începutul eternității! În Tagesneuigkeit der Beginn der Ewigkeit! Momentul dezvăluie eternitatea, der Augenblick wirklich die Entscheidung der Ewigkeit ist... În acest paradox al credinței: istoricul devine etern, iar eternul devine istoric. Filosofia nu găzduiește acest lucru, cunoașterea acestui lucru este imposibilă... Acest secret este dezvăluit doar de credință... (1) Idealismul german nu a putut niciodată să accepte și să înțeleagă cum poate fi decisă soarta unei persoane în timp empiric. Prin urmare, el nu putea recunoaște și recunoaște pe Dumnezeu-omul istoric. Se poate spune că idealismul german a fost doctrina bărbăției-Dumnezeu fără om-Dumnezeu.. Acesta este eșecul lui fatal...

4. Critica religioasă arată sărăcia metafizică și orbirea idealismului. De asemenea-

1) Sõren Kierkegaard. Gesammelte Werke, Bd. VI. Philosophische Brocken... Jena, E. Diederichs, 1910, s. 51-65.

multi idealism nu vede si nu accepta. El este închis într-un fel de lume înghețată, pietrificată, nemișcată, chiar dacă frumoasă, dar neînsuflețită... În această lume Dumnezeu nu este vizibil, Fața Lui

este ascunsă. În această lume chipul uman este distorsionat. Omul pretinde divinitate și se reduce la necesitatea naturii... Idealismul se dezintegrează în contradicții, nu conține plenitudinea experienței metafizice... Toate acestea nu sunt atât de greu de arătat. Și totuși, cea mai dificilă sarcină rămâne: să explici cum este posibilă și ce înseamnă această autoînșelăciune metafizică? Numeroase fire istorice converg în idealismul german. Este saturat de tradiții filozofice. S-a străduit să fie o sinteză istorico-filozofică cuprinzătoare și chiar finală. Și într-un anumit sens, o astfel de sinteză, într-adevăr, a fost. Idealiștii au rezolvat întrebări nu întâmplătoare, ci ereditare și universale... Întrebarea este: cum s-a întâmplat ca drumurile filozofiei să se abată de la creștinism? Cum s-a întâmplat ca conștiința filozofică să fie orbită de experiența creștină?... Critica religioasă modernă a idealismului nu răspunde la aceste întrebări. Mai mult, caută să înlăture aceste întrebări... Se cere o alegere fermă: idealism sau creștinism. Și în spatele acestei alternative se simte alta: creștinismul sau filozofia; Creștinismul sau metafizica... În respingerea idealismului german, gândirea religioasă modernă este gata să renunțe la toată filozofia în general, să renunțe la problematica însăși, să taie și să reînvie curiozitatea metafizică... Aceasta arată că disputa nu este doar despre idealism. .. În critica modernă idealismul respiră spiritul Reformei... Și de fapt, alegerea propunerilor

nu este între idealism și creștinism, ci între idealism și Reformă... Este foarte caracteristic faptul că critica opune textele biblice tezelor idealiștilor, măsoară idealismul cu un criteriu biblic dur. Acest lucru este destul de consistent dintr-un anumit punct de vedere. Totuși, mai întâi este necesar să se dovedească dreptul la un astfel de proces... Se cere să se dovedească dreptul de a renunța la istoria creștină, la creștinismul istoric. Căci istoria mărturisește că Biserica nu a stins, ci a sfințit, curiozitatea metafizică, că de la început ea a căutat să descopere și să arate adevărul propovăduirii apostolice, ca adevăr al rațiunii, ca adevăr pentru rațiune. Biserica nu a susținut niciodată că nu există nimic în comun între Ierusalim și Atena, între „școală” și Biserică. Există un sens profund în faptul că greaca a devenit limba predominantă a creștinismului; și așa rămâne și va rămâne pentru totdeauna, căci este limbajul Noului Testament... Aceasta a fost consacrarea într-un anumit sens a elementului elen, calea elenă a spiritului. Și nu se poate renunța la elenism fără a încălca Scriptura, Noul Testament... Într-un fel ciudat, în atitudinea lor față de istoria creștină, rigoriștii protestanți moderni aproape coincid cu recentul liberalism Young Pre-Riglian. Pentru ei, istoria creștinismului este mai degrabă o istorie a declinului, creștinismul istoric este un compromis; iar elenizarea creștinismului timpuriu le apare ca un fel de profanare a simplității primitive aspre. Noul rigorism nu este deloc conservator. El este tot în protest, totul în ruptură; are îndrăzneala răzvrătirii. Se poate spune că noul rigorism este o revoltă împotriva istoriei, împotriva faptului istoriei. Apare istoria

o chestiune umană, prea umană Și există o voință de inexistența istoriei, de inexistența istoriei în creștinism. Pare pur și simplu de neînțeles cum poate fi istoria în creștinism, dacă întregul sens al

atitudinii creștine se rezumă la faptul că toată trupul omenesc tace pentru totdeauna în slăbirea tremurului în fața adevărului, slavei și judecății lui Dumnezeu... Orice problemă dispare, deoarece o persoană este chemată nu să pună la îndoială, ci să tacă și în tăcere să asculte vocea nepământeană. Creativitatea religioasă este imposibilă, cultura creștină este imposibilă — nu există nimic de creat în religie, doar Dumnezeu creează aici... Iese o concluzie paradoxală. Întregul câmp al creativității este declarat în afara legii religioase, eliberat în legitimitatea de sine a altei ființe. Asceza queetică se transformă în secularizare. Refuzul de a fi binecuvântat este și refuzul de a controla. Cultura este permisă doar. Și se introduce legea dublă, se justifică diviziunea... Rigoriştii moderni îi repetă pe vechii reformatori. Și aceasta este sursa eșecului lor inevitabil... Nu este nevoie de multă previziune pentru a observa cât de puțin seamănă idealiștii germani cu reformatorii. Aceste două tipuri de oameni sunt două tipuri psihologice diferite și chiar opuse. Totuși, această polarizare a avut loc în cadrul unui singur cerc spiritual. Pe bună dreptate, idealiștii înșiși și-au urmărit rudenia până la Reformă. Nu întâmplător Kant a fost recunoscut ulterior drept „filozoful protestantismului". Și nu este întâmplător faptul că idealismul german, prin influența sa, a determinat o întreagă epocă în istoria teologiei protestante. Toate acestea nu au fost doar o renunțare la Reforme. Aceasta a fost o consecință inevitabilă a Reformei. Idealismul a fost

posibil numai după Reforme şi numai pe baza Reformei. Aceasta nu înseamnă deloc că filosofia idealistă poate fi dedusă logic din premisele Reformei, așa cum au încercat de mai multe ori vechii polemiciști să facă. Relația aici este mult mai complicată. Dar nu există nicio îndoială că Reforma a fost cauza principală a secularizării noii gândiri europene. Nu atât în ordinea influenței directe, cât prin renunțarea lui pseudo-ascetică la metafizică, prin non-a face filosofică. Un gol format în conștiința creatoare, a existat o disociere a forțelor istorice. Luther a văzut în filozofie „primul dușman al credinței", cine Erz-feindin des Glaubens. Iar despre primii luterani, polemiştii catolici de atunci spuneau că din răutate au negat filozofia, ex malitia philosophiam rejiciunt. Dar lumea protestantă nu se putea lipsi de filozofie. În primul rând, scolastica este restaurată, Aristotel revine. Mai târziu, influența lui Leibniz se extinde, iar în secolul al XVIII-lea învinge Wolff. Cel mai important, Reforma a abandonat inițiativa creștină în filozofie. Aceasta a făcut posibilă acea renaștere a elenismului decreștinizat care a avut loc în secolul al XVIII-lea și din care s-a născut idealismul german. (1) Există și căi genetice directe de la Reformă la idealism - în primul rând, de la misticismul german. Separarea riguroasă a lui Dumnezeu și a lumii a favorizat și dezvoltarea credinței în izolarea și autonomia naturală a lumii. Cel mai important, desigur, a fost stingerea istoricismului în

1) Vezi un capitol interesant despre protestantism în cartea lui E. V. Spektorsky, The Problem of Social Physics in the 17th Century, vol. 2, Kiev, 1917, p. 188-375; cf. P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig, Meiner. 1921.

vechea viziune protestantă asupra lumii... Din aceasta este clar de ce idealismul nu poate fi învins pe baza Reformei. El poate fi condamnat,

respins. Și va rămâne un loc gol, o sete nestinsă... Gândul va rămâne fără apărare împotriva ispitelor sale interioare... Critica modernă a idealismului arată clar insuficiența Reformei... Și întrebarea posibilității și necesității metafizicii creștine este ridicat. Decizia catolică nu poate fi acceptată. Iar biserica lui Aristotel netransfigurat nu este o soluție, ci un compromis. Rămâne un drum creator prin marele trecut, prin patristică, prin aceste experiențe străvechi ale bisericii elenismului. Dar această cale este închisă protestantismului. Criza idealismului poate fi rezolvată doar prin criza Reformei, doar printr-o întoarcere spirituală la Biserică... Și nu există altă cale spre viitor decât prin tradiția părinților.
George V. Florovsky.
Paris, octombrie 1930.

Sinoade Ecumenice. *)
(Despre „Apelul la teologii ortodocși”).
Revista ruso-catolică Kitezh (1930, nr. 1) a publicat o serie de întrebări în legătură cu viitorul congres de la Velegrad, la care teologii ortodocși sunt invitați să dea răspunsuri. Editorii de la Kitezh prefațează aceste întrebări cu observația că au fost înaintate de inițiatorii chestionarului pentru publicare într-un jurnal rus ortodox, care a refuzat să facă acest lucru. Editorii Kitezh presupun că acest refuz s-a datorat faptului că chestionarul a venit de la catolici. Să nu avem încredere în Colegiul de redacție în cel mai mic grad, dar să remarcăm că refuzul ar fi putut avea loc nu pentru că chestionarul ar fi venit din cercurile catolice, ci din motive datorate chestionarului în sine. Acesta din urmă este alcătuit în așa fel încât nu urmărește doar clarificarea opiniilor asupra chestiunilor de istorie a conciliilor ecumenice și a capacității lor juridice, dar într-un anumit fel direcționează presupusele răspunsuri către planul conceptului catolic al conciliilor ecumenice. Nu ne este frică de nicio întrebare, indiferent de unde vin, suntem mereu bucuroși și mereu gata să le răspundem dacă urmăresc elucidarea unui singur adevăr, dacă ne privesc opiniile și convingerile, dar este greu de răspuns. astfel de întrebări care sunt deja în sine concluzionează răspunsul. Aceasta înseamnă fie repetarea acestor răspunsuri, fie, din păcate, angajarea în polemici inutile. În acest caz, răspunzând la întrebările propuse, trebuie să renunțăm la orice polemică, dogmatică sau canonică și sperăm că
*) Acest articol a fost revizuit și aprobat de profesorii Institutului Teologic din Paris. S. Bulgakov și A. V. Kartashevim. Editorial.

vânturile nu vor provoca una, pentru că ne străduim să rămânem în domeniul faptelor istorice și al concluziilor care se pot trage din aceste fapte. Ne permitem să răspundem în afara ordinii în care sunt puse întrebările. Suntem chiar gata să fim de acord în prealabil că rândurile tipărite mai jos nu sunt răspunsuri la întrebări, ci mai degrabă remarci despre aceste întrebări.
Pentru a stabili un punct de vedere comun asupra conciliilor ecumenice, trebuie în primul rând să limităm strict materialul de care dispunem. Experiența istorică a bisericilor ortodoxe și catolice în problema conciliilor ecumenice nu este aceeași. În timp ce noi, ortodocșii, recunoaștem și putem recunoaște doar 7 concilii ecumenice, Biserica

Catolică le recunoaște de multe ori mai mult și nimic nu o împiedică să convoace un conciliu mâine, recunoscându-l ca fiind ecumenic. Dacă savanții catolici în judecățile lor pleacă de la propria lor sferă de experiență istorică, atunci ne limităm în mod firesc la materialul pe care ni-l oferă istoria a 7 concilii ecumenice, recunoscute de Biserica Ortodoxă. În chestiunea conciliilor ecumenice, nu avem alt material. O astfel de limitare a materialului este foarte posibilă pentru un teolog catolic, deoarece aceste catedrale sunt recunoscute și de Biserica Catolică. Din această limitare rezultă o consecință foarte importantă: primele 7 sinoade ecumenice au fost nu doar o instituție bisericească, ci și una de stat. Acesta este un institut imperial de stat-biserică. Nu este locul unde să discutăm cauzele care au dus la formarea unei astfel de instituții. Nu se poate de observat decât că apariția acestei instituții în procesul istoric a fost destul de legitimă și a fost cauzată de totalitatea condițiilor în care se afla biserica creștină din momentul emiterii decretului de la Milano. Această trăsătură trasează o linie ascuțită între consiliile din epoca pre-cons. Gantin și consiliile ecumenice ulterioare. Ca instituție pur ecleziastică, Sinoadele ecumenice au continuat activitățile sinoadelor anterioare, iar sub acest aspect Sinodul I de la Niceea se alătură îndeaproape Sinodului de la Antiohia din 267 sau 268. Semnificația statului se datorează rolului puterii de stat romane asupra lor în persoana împăratului sau a reprezentanților săi și influenței pe care catedrala însăși și deciziile ei au avut-o asupra vieții publice generale.

Acesta a fost un factor nou nu numai în istoria consiliilor bisericești, ci și în istoria bisericii în general. Desigur, această participare a puterii de stat și semnificația statală a consiliilor nu puteau decât să se reflecte în însăși structura consiliilor ecumenice. Ele dobândesc o serie întreagă de caracteristici pe care consiliile anterioare nu le cunosc. Aceste schimbări nu sunt deosebit de profunde, nu afectează însuși organismul catedralelor, dar totuși sunt foarte importante, deoarece creează noi condiții formale pentru autoritatea catedralei și capacitatea sa juridică. Va trebui să ne oprim puțin asupra acestor caracteristici pentru o evaluare corectă a întrebărilor propuse de chestionar și pentru un răspuns corect la acestea.

Se poate trata diferit, se poate privi altfel, dar trebuie recunoscut ca un fapt că împăratul creștin roman și bizantin a ocupat o poziție deosebită în biserică, ceea ce l-a scos din rândurile altor laici. A primit asemenea puteri și îndatoriri pe care nici un alt laic nu le avea. Una dintre principalele astfel de puteri a fost convocarea conciliilor ecumenice. Aceasta era apanajul puterii imperiale și era recunoscută chiar de biserică, de consiliul ecumenic însuși, de șefii tuturor districtelor bisericești, inclusiv de papii înșiși. Aceasta nu însemna, desigur, că împăratul a luat propriile decizii cu privire la convocarea unui consiliu. A făcut acest lucru adesea sub influența acelor sau a altor oameni ai bisericii sau de stat, dar bineînțeles a celor care în momentul de față erau mai aproape de împărat sau a căror autoritate era prețuită de împărat în ordinea relațiilor sale personale. Nu numai că împăratul nu era obligat să le consulte părerea, dar putea să convoace un conciliu al acelor sau alți episcopi împotriva voinței lor, inclusiv împotriva voinței și dorinței Papei. Scopul articolului nu ne permite să oferim extrase din material istoric care confirmă această poziție. Ne vom limita la unul singur. Papa Leon i-a scris lui Teodosie referitor la invitația la Catedrala Tâlharului:

„Deși în ziua sinodului episcopal, care este numit de evlavia ta, nu pot să apar în niciun fel, pentru că nu existau exemple anterioare în acest sens, și reale. necesitatea nu-mi permite să părăsesc orașul meu, mai ales că acel subiect al credinței este atât de evident încât, din motive rezonabile, s-ar putea abține și de la convocarea unui consiliu.
♦) Mansi, t. V.p. 1325

papa și-a trimis legații și a avut loc conciliul. Un incident similar s-a întâmplat aceluiași papă în legătură cu convocarea Sinodului de la Calcedon. *) Șefii districtelor bisericești aveau dreptul doar să ceară împăratului să convoace un consiliu, dar aceste cereri nu erau obligatorii pentru împărat. Același Papă Leon, unul dintre cei mai mari papi, a cărui autoritate a fost foarte mare, după Sinodul tâlharilor, într-un ceas cumplit, când erezia a triumfat asupra Ortodoxiei, când apărătorii dreptei credințe și-au plătit loialitatea cu sânge, și alții trebuiau să tacă, nu puteau decât să cerșească cu lacrimi în fața mormântului Sf. Petru Împăratul Valentinian pentru a-l determina pe Teodosie să convoace un nou consiliu în Italia. Teodosie a refuzat nu numai cererea papei, ci și a lui Valentinian, a mamei și a surorii sale. Nici un singur conciliu ecumenic nu putea avea loc fără să fie convocat de împărat. Nu știm că în decursul lungii istorii a conciliilor ecumenice, orice primat al bisericii cel mai influent ar risca să convoace el însuși un conciliu ecumenic. Sinoadele au fost convocate de către primații bisericești în mod frecvent și cu diferite ocazii, dar niciun astfel de conciliu nu pretindea a fi ecumenic. Din această prevedere privind dreptul exclusiv al împăratului de a convoca consilii, rezultă situația opusă: convocarea unui consiliu de către împărat este una dintre condițiile formale pentru ca un consiliu să fie recunoscut ca ecumenic și autoritar. După ce a luat decizia de a convoca un conciliu ecumenic, împăratul și-a eliberat sacrul. Acest sacrum a fost trimis mai întâi conducătorilor districtelor mitropolitane, iar mai târziu patriarhilor. În ea, împăratul a determinat numărul de membri ai consiliului: fie permițând fiecărui mitropolit să aducă orice număr de episcopi subordonați lui, fie limitând acest număr. Dar acest lucru nu este de ajuns, împăratul ar putea invita personal cutare sau cutare episcop la catedrală, el putea să ia dinainte și acele persoane a căror prezență o socotea din anumite motive incomodă. Împăratul Teodosie l-a invitat personal pe Binecuvântat. Augustin și același împărat i-au interzis lui Teodoret din Cyrrhus să participe la Sinodul tâlharilor. Astfel, compoziția cantitativă a catedralei depindea într-o anumită măsură de împărat. Trimițând invitații la conciliu tuturor mitropoliților sau patriarhilor, împăratul a reglementat numărul episcopilor pe care i-au adus. Biserica nu s-a opus niciodată acestui drept al împăratului, iar cel mai mult pentru care s-a străduit este uniformitatea reprezentării.
*) Mansi t. V. r. 112

teley din districtele metropolitane. Toți mitropoliții sau patriarhii regionali urmau să fie prezenți la Sinodul ecumenic, fie în persoană, fie în persoana reprezentanților lor. Prezența lor, ca în general a tuturor celor invitați, era obligatorie, iar evaziunea atrage anumite consecințe, dar absența unuia sau altuia reprezentant al bisericii nu a împiedicat consiliul să-și deschidă ședințele. Sinodul II Ecumenic nu a avut deloc reprezentanți ai Papei, Papa Vigilius a refuzat să ia parte la Sinodul V, iar toți patriarhii răsăriteni nu au fost prezenți la

Sinoadele VI și VII. Prin urmare, avem dreptul de a afirma că componența cantitativă a conciliului nu este o condiție formală nici pentru recunoașterea conciliului ca ecumenic, nici pentru autoritatea acestuia. Într-adevăr, componența cantitativă a conciliilor ecumenice care au avut loc fluctuează foarte mult.*)
Conform tradiției consacrate, începând cu epoca preconstantiniană, reprezentanții bisericii la catedrale erau episcopi. Nu suntem aici în măsură să ne gândim în ce condiții istorice sau dogmatice a luat naștere această tradiție. Până la începutul erei conciliilor ecumenice, a fost complet stabilit. Doar episcopul era reprezentantul deplin al bisericii la sinod. Dacă episcopul, din cauza unor condiţii, nu a avut posibilitatea să asiste la sinod, a trimis o altă persoană în locul său. Destul de des vedem la catedrale preoți, diaconi și chiar un cititor, care reprezintă „fața episcopului lor”. Ei fac parte din conciliu în același grad ca orice episcop, dar nu sunt reprezentanți ai bisericii, ci reprezentanți ai episcopilor lor. Cu toate acestea, nu avem niciun motiv să afirmăm că componența episcopală a unui conciliu este o condiție necesară pentru un conciliu ecumenic. Dimpotrivă, avem date care indică o schimbare în componența conciliului ecumenic în comparație cu un conciliu pur bisericesc. Puterea de stat în persoana împăratului extinde treptat componența catedralei, introducând în ea acele sau alte persoane cu drepturi diferite. Pentru prima dată, Teodosie ia introdus pe arhimandriți în Catedrala Tâlharului în 449, dintre care unul era membru cu drepturi depline al consiliului. Această inovație nu a prins imediat rădăcini la călugări, pe care îi întâlnim ca membri ai soborului doar la Sinoadele al VI-lea și al VII-lea ecumenic. Dreptul de a participa la sobor în calitate de membri ai săi cu drept de vot le este recunoscut de către sobor însuși. Acesta a fost deja un pas de schimbare a compoziției pur episcopale a catedralei și de schimbare a acesteia în direcția laicilor. din punctul de vedere
♦) Vezi întrebarea 4 (a și c)

În dreptul canonic, călugării nu aparțin clerului, dar nici ei nu sunt priviți ca simpli mireni. În plus, expansiunea a mers în cealaltă direcție. La conciliile ecumenice participau fie împăratul, fie reprezentantul său. Constantin cel Mare a luat parte la Sinodul I Ecumenic. Apoi ne întâlnim cu împărații la consiliile 2, 4, 6 și 7. În acele cazuri când împăratul nu a fost prezent deloc la consiliu sau a fost prezent doar la una sau mai multe întruniri, își trimitea legații, așa că la cel de-al treilea consiliu găsim un reprezentant al împăratului, 2 reprezentanți la consiliul din 449, un senat numeros la 4, 6 și 7 catedrale. Nici împăratul, nici reprezentanții săi nu pot fi considerați membri cu drepturi depline ai consiliului. Alături de funcționarii speciali, aceștia sunt atașați catedralei cu sarcini care sunt pur exterioare în raport cu catedrala. Rolul lor în principal s-a redus la respectarea ordinului poliției la catedrală, la a se asigura că hotărârile consiliului își luau destul de liber, astfel încât violența să nu fie permisă din nicio parte. Ei au condus uneori cursul procedural al ședinței, alteori chiar, cum a fost cazul la Consiliul IV, și-au exprimat convingerile dogmatice, dar nu avem cunoștință de un singur caz când au participat la votul Consiliului. Aceste grupuri de persoane se limitau la componența catedralelor. Astfel, nu-i cunoaștem pe laici ca membri ai conciliului, *) dar aceste date istorice nu rezolvă încă problema admisibilității laicilor la conciliul ecumenic. Nu știm în ce direcție ar fi mers extinderea componenței sinodului

ecumenic dacă instituția Sinodelor ecumenice și-ar fi continuat activitățile în forma în care a existat. Schimbarea relațiilor dintre biserică și stat, importanța din ce în ce mai mare a forțelor sociale, participarea mai activă a elementului secular în biserica însăși ar putea duce la participarea la consiliul laicilor cu drepturi corespunzătoare poziției lor. Catedrala convocată de împărat prin sacrum trebuia să mai aibă o condiție pentru autoritatea sa: libertatea de opinie și de opinii exprimate de membrii consiliului și o decizie luată în mod liber, fără amenințări, presiune din partea oricui. **) După cum am menționat, prezența personală a împăratului trebuia să fie o garanție a acestui lucru
♦) Vezi întrebarea 4 (a) „ar putea exista reprezentanți ai bisericii la catedrale și laici?” De asemenea, puteți indica Sinodul II de la Niceea. Aparent, la unele întâlniri care aveau loc fie la catedrală, fie în apropierea ei, au participat laici și chiar păgânii.
♦♦) Vezi întrebarea 4 (e)

libertate. De aceea, destul de des, consiliul și membrii săi individuali au căutat această prezență. În acele cazuri în care libertatea era constrânsă, când erau permise violența și amenințările, autoritatea consiliului a scăzut și acesta a fost motivul pentru care se cere casarea hotărârilor consiliului. Așa a fost și cu sinodul din 449. Papa Leon, cerând desființarea Consiliului tâlharilor, întrucât motivul unei astfel de cereri invocă încălcarea de către Diosporul lui Alexandru, libertatea de opinie și folosirea amenințărilor și violenței.
Subiectul judecății unui conciliu ecumenic este în primul rând adevărul credinței.*) Toate conciliile ecumenice au fost convocate de împărat pentru a discuta anumite învățături eretice și pentru a formula corect învățătura ortodoxă corespunzătoare. Împăratul, convocând un consiliu, a stabilit o sarcină specifică sinodului, de dragul căruia a fost convocat consiliul. Sinoadele ecumenice nu aveau sarcina cercetării dogmatice pur pozitive, adică, Sinodul nu a fost convocat de dragul stabilirii dogmelor conținute potențial în învățătura ortodoxă a Bisericii. Sarcina sa a fost negativă: conciliul a discutat numai acele chestiuni de credință care fuseseră anterior dezvăluite greșit în învățăturile eretice. Este destul de firesc ca condamnarea învățăturii eretice să poată fi pe baza învățăturii ortodoxe. Pentru ca cutare sau cutare doctrină să devină subiect de discuție al sinodului, este necesar ca ea să fie plasată în prealabil în conștiința bisericii ca incorectă, ca distorsionând sensul învățăturii creștine și, ceea ce este deosebit de important, să fie condamnat de conștiința bisericească. Lucrarea preliminară, ca să spunem așa, preconciliară trebuie să aibă loc chiar în biserică; este necesar ca necesitatea unei formulări unice și unice a învățăturii ortodoxe, a cărei expresie să fie un sinod ecumenic, să se coacă cu o forță deosebită. Având o sarcină precisă, totuși, consiliul nu s-a limitat la această sarcină. Există obiceiul la consiliu, după ce s-a stabilit cel mai important lucru, să se ocupe de alte probleme necesare” Într-adevăr, consiliul a trecut la o discuție asupra sarcinilor curente: judecarea diferitelor persoane, analiza diferitelor cauze, întrebări de natură canonică cauzate de condițiile vremii și de situația istorică. Tot ceea ce avea de-a face cu biserica, cu viața clerului și a mirenilor, toate chestiunile care afectau indirect sau direct interesele bisericii,

puteau fi discutate și discutate la consiliu. Fiecare membru al consiliului avea drept de inițiativă

♦) Vezi întrebarea 7 (a, b, c, d, f, g,)

**) Mansi, VII, p. 425.

la consiliu și, prin urmare, este foarte dificil să se limiteze gama de întrebări care trebuie luate în considerare de consiliu. Toate hotărârile de acest fel luate la un consiliu sunt decizii definitive, dar, desigur, ele nu pot fi considerate pe același plan cu dogmele de credință formulate la un consiliu. Acestea din urmă sunt adevăruri absolute, care nu sunt supuse vreunei modificări sau limitări; revelate la un anumit moment istoric, ele însele sunt atemporale. Deciziile canonice sunt cauzate de timp și de necesitatea unei anumite epoci istorice. Totalitatea condițiilor care au determinat aceste decizii se pot schimba și nevoia lor va trece.

Tehnica luării deciziilor la un consiliu, în special în chestiuni de prozamie, nu este susceptibilă de cercetare științifică. Principiul deciziei prin vot majoritar era cunoscut grecilor si romanilor: prin vot majoritar, deciziile se luau in greaca χοινά si in adunarile provinciale romane asociate cu cultul imparatului.*) Acest principiu nu putea fi acceptat pe deplin de consiliile crestine. . Nu am putea caracteriza tehnica luării deciziilor la consilii drept adoptarea hotărârilor cu majoritate de voturi, mai ales că există în instituțiile noastre reprezentative.**) Aceasta nu înseamnă că membrii adunați ai consiliului au fost de aceeași părere. , acea minoritate sau majoritate. Sarcina a fost tocmai aceea ca, ca urmare a unui schimb de opinii, dispute și dovezi, să luăm o astfel de decizie care să fie adevărată, o decizie nu a unei minți umane empirice, ci cu ajutorul harului Duhului Sfânt. , care adună consiliul. ♦♦♦) Adoptarea unei hotărâri cu majoritate de voturi în instituțiile reprezentative nu exclude adevărul opiniei minorității, ci mai degrabă îmbină corectitudinea opiniilor atât ale majorității, cât și ale minorității, motiv pentru care lasă minoritatea are dreptul de a rămâne cu opinia sa, de a lupta pentru victoria acestei opinii în aceeași instituție. Adevărul credinței, corect formulat, adevăr revelat divin, exclude posibilitatea oricărei alte opinii, este obligatoriu pentru toată lumea,

♦) Vezi întrebarea 2.

♦♦). întrebarea împăratului Markian al IV-lea către catedrală: „Să spună sfântul sinod, cu acordul episcopilor (κατά συναίνεσιν πάντων των επισκόπων) a luat hotărârea care se citește acum (Manzi, VII, col. 16 9) și o întrebare asemănătoare. imp. Constantin IIogonate: „Să spună sfântul şi ecumenic sinod dacă, cu acordul tuturor episcopilor (κατά συναίνεσιν πάντων των επισκόπων) a luat hotărârea care tocmai a fost citită”. Manzi, vol. XG, col. 656;

care este în biserică. O majoritate și o minoritate sunt posibile la un consiliu numai până când adevărul credinței este determinat. Se află pe calea spre determinarea acestui adevăr. Numărul de la catedrală nu are semnificație juridică. Sinodul este unul dintre instrumentele prin care se dezvăluie adevărul etern al credinței. Având în vedere aceasta, hotărârile unui conciliu nu pot fi un obiect de credință, sau un obiect de încredere în veridicitatea lor.*) Obiectul credinței devine adevărul

credinței, revelat cu har la conciliu. Catedrala nu este doar o instituție empirică, ci și un organism binecuvântat mistic.
Singura hotărâre adevărată a consiliului presupune că condamnarea de către consiliu a învățăturii opuse este o condamnare absolută și, de asemenea, obligatorie pentru toată lumea, adică condamnarea unei învățături înseamnă că este „periculoasă, distructivă, denaturată, neadevărată, complet falsă, complet eronat. ” Desigur, nu se poate vorbi de vreun fel de relativism în domeniul judecății dogmatice a consiliului.**)
Respectarea tuturor condițiilor formale indicate mai sus și necesare pentru epoca în care au avut loc conciliile ecumenice, arată integritatea laturii empirice a conciliului. Ele sunt, de asemenea, o garanție completă că latura mistică a catedralei nu este deteriorată, că este respectată principala condiție materială, adică dezvăluirea efectivă de către consiliu a adevărului de credință. Catedralele iconoclaste pot servi ca exemplu de astfel de consilii lipsite de grație, convocate ca unul ecumenic, cu respectarea tuturor condițiilor formale.
„Încercați duhurile pentru a vedea dacă sunt de la Dumnezeu” (Ioan 4, I) — Biserica a aderat cu strictețe la acest canon apostolic. După consiliu a venit adoptarea și asimilarea hotărârilor consiliului. Această adopție a avut sarcina de a stabili că conciliul nu numai că și-a pronunțat hotărârile în mod liber și unanim, ci că a acționat în deplin acord cu Sfânta Scriptură și Tradiție, cu învățătura Bisericii, că hotărârile sale nu au fost doar cu permisiunea membri ai consiliului, dar și ai Sfântului Duh. A avut câteva momente. În primul rând, trebuia să urmeze acceptarea de către împărat. Prin aprobarea sa, el nu numai că a recunoscut puterea legilor statului în spatele deciziilor consiliului, dar le-a acceptat ca prim membru al Bisericii, având în vedere poziţia specială pe care o avea în Biserică ca purtător al celei mai înalte puteri imperiale. putere. „Constantin în Hristos Dumnezeu, regele și împăratul Romei, a citit și a fost de acord (άνέγνωρ.εν χαι συνηνε'σαμεν”). ***)
♦) Vezi întrebarea 6(a)
♦*) Vezi întrebarea 7 (h, i, k, 1, v, n et o)
♦*♦) Manzi, XI, p. 650.

Așa că Konstantin Pogonat a semnat sub decretele Sinodului al VI-lea Ecumenic. El „a citit și a fost de acord” ca βασιλεύς ȘI αύτοκοίτως εν Χριστώ τω Θεω, ceea ce însemna CA nu numai că le acceptă el însuși, ci că este obligat printr-un act special să le dea puterea legilor statului. Din momentul aprobării de către împărat, ele devin obligatorii pentru toți supușii săi, dar acceptarea și asimilarea hotărârilor conciliului nu se epuizează prin aceasta. Hotărârile conciliului trebuie luate de corpul comun al Bisericii, atât de cler, cât și de laici. Cât de importantă este o astfel de acceptare reiese din faptul că însele consiliile au fost interesate să aibă în spate, chiar în momentul activității lor, masa generală a oamenilor bisericești. Sinodul I de la Efes, cu mesaje speciale adresate clerului și mirenilor, anunță hotărârile luate, căutând sprijin și aprobare în ele. Semnificația unei astfel de acceptări și asimilare de către corpul ecleziastic este foarte clar văzută din exemplul conciliilor iconoclaste. Puterea imperială putea forța o parte din episcopi să accepte rezoluții, dar nu putea forța întreaga biserică. Un alt exemplu de semnificație a acceptării îl găsim în istoria Sinodului al treilea

ecumenic. În mod firesc, acceptarea și asimilarea de către biserică a hotărârilor sinodului își găsește expresia sub forma acceptării lor de către episcopi ca reprezentanți ai bisericii. Este de la sine înțeles că pentru episcopii prezenți la conciliu, o astfel de acceptare a avut loc chiar la conciliu. Restul episcopilor, clerului și mirenilor au fost anunțați de către catedrală cu mesajele lor. Cu cât scaunul ocupat de episcop este mai important, cu cât autoritatea lui personală este mai mare, cu atât consimțământul său este mai important. În această poziție, episcopii romani s-au găsit într-o poziție specială. Poziția preeminentă a catedralei lor, autoritatea lor morală și religioasă în epoca conciliilor ecumenice, marea lor independență față de puterea imperială, vastitatea teritoriului lor și a popoarelor aflate sub controlul lor, stabilitatea și fidelitatea lor dogmatică - toate acestea au creat un însemnătate deosebită, pe care vocea marelui preot roman pentru hotărârea sinodului. Există o împrejurare care, poate fără să vrea, a adus înainte și a întărit această semnificație a papei. Inițial, din întâmplare, și apoi în virtutea obiceiului stabilit, papii nu au fost prezenți personal la niciun conciliu ecumenic, trimițându-și la ei doar reprezentanții lor. Ca urmare, papii și-au dat consimțământul *) nu la conciliul în sine, așa cum au făcut majoritatea patriarhilor și episcopilor, ci într-o ordine separată după conciliu.

*) Consimțământul prealabil a fost dat de către legații săi chiar la consiliu.

Prin urmare, putem fi pe deplin de acord cu autorul chestionarului că pentru autoritatea conciliului era necesară acceptarea și acordul papei, dar în aceeași măsură în care era necesar acordul celorlalți patriarhi. Formal, nu există nicio diferență aici. Întregul sens al acceptării și asimilării de către papă depindea de autoritatea sa religioasă și morală. Materialul istoric nu ne dă dreptul să afirmăm mai mult. Această adoptare și asimilare succesivă a hotărârilor sale după conciliu explică faptul de mai sus că absența unui episcop sau a unuia, chiar și a patriarhului, nu este un obstacol în calea recunoașterii conciliului ca ecumenic. A fost plin de această acceptare.

Adevărurile de credință, revelate la conciliul ecumenic și acceptate și recunoscute de Biserică ca fiind revelate divin, sunt dogme infailibile. Prin urmare, fiecare consiliu succesiv și-a declarat în mod solemn loialitatea față de definițiile dogmatice ale consiliilor anterioare.*)

Rămâne să luăm în considerare 5 și 6 întrebări. Considerăm că aceste întrebări au un lanț pentru a clarifica originea activității conciliare. Această întrebare este atât de complicată, atât de variate sunt răspunsurile date, încât ne permitem să nu atingem ea. Oricare ar fi doctrina despre originea catedralelor, pentru conștiința ortodoxă, catedrala, și cu atât mai mult cea universală, este cea mai înaltă formă de activitate bisericească, purtătoarea celei mai înalte autorități bisericești în toate funcțiile sale. Exprimând această convingere, sau chiar un fel de credință, rămânem pe tărâmul istoriei, căci biserica de multe secole nu a cunoscut o altă autoritate superioară.**) Aici terminăm. Tot timpul am încercat să rămânem în domeniul faptelor istorice, tot timpul nu am vorbit despre sinoade ecumenice în general, ci despre cele care au avut loc.

*) Prin urmare, nu este nevoie să vorbim despre îndreptarea de către un consiliu a hotărârilor dogmatice ale altui consiliu. În special,

Sinodul de la Calcedon nu poate fi privit ca o corectare a celui din Efes, ci doar ca o extindere și o rafinare ulterioară. Tonul Papei Leon, care a stat la baza definițiilor dogmatice ale sinodului, a repetat în principalele sale trăsături simbolul antiohian (vezi Întrebarea nr.).pentru a stabili mai precis ce fel de catedrale din secolul al II-lea sunt în discuție. Informațiile noastre despre ei sunt nesemnificative și în multe cazuri complet conjecturale.
♦) În ceea ce privește învățătura ortodoxă despre Biserica afectată de aceste întrebări, se precizează în articolul prof. O. Sergius Bulgakov: Eseuri despre doctrina bisericii (Calea, 1925) și Das Selbstbewusstsein der Kirche (Orienf Jind Occident), 1930).

7 consilii ecumenice. Vorbind despre condițiile formale de autoritate a conciliilor ecumenice, într-o anumită măsură, nu am atins în mod deliberat acele abateri care au avut loc în activitățile conciliilor. Considerăm că pe aceste pagini nu este nevoie să le indicăm și să le subliniem. Dacă pentru critica negativă aceste abateri pot face obiectul unor atacuri, al unei încercări de a umili autoritatea conciliilor, atunci pentru credincios ele sunt doar o dovadă a providenței lui Dumnezeu asupra Bisericii. În ciuda acestor neajunsuri sau a altor neajunsuri, conciliile au dezvăluit adevărul care trăiește în Biserică.
Așa este situația, așa sunt condițiile în care au funcționat Sinoadele ecumenice, dar asta nu înseamnă că viitorul Sinod trebuie să repete în totalitate toate aceste condiții. S-a trăit o epocă istorică cunoscută și nu există date care să vorbească despre posibilitatea revenirii ei.Toate catedralele din Lena, ca instituție bisericească de stat, sunt unice, dar nu mai puțin decât viitorul sinod ecumenic, dacă este nevoie. loc, ar trebui să fie conectat succesiv cu conciliile ecumenice anterioare, ca institut bisericesc. Punctul de plecare pentru activitatea unui astfel de conciliu ar fi păstrarea dogmelor de credință revelate la conciliile anterioare. Căderea părții de stat a catedralelor trebuie, desigur, să conducă la o schimbare a multor condiții formale. Care vor fi aceste noi condiții, nu ne angajăm să spunem. Când va apărea posibilitatea convocării unui conciliu, Biserica va elabora și aceste noi condiții.
H. N. Afanasiev

RĂSPUNS LA N. A. BERDYAEV DESPRE ANTROPOZOFIE
Ceea ce spune N. A. Berdyaev despre antroposofie în al doilea volum al ^Filosofia Spiritului Liber, creează o minciună. o idee nouă despre acest curent.
Berdyaev consideră că teozofia lui H. P. Blavatsky și antroposofia lui R. Steiner încearcă să dea răspunsuri la nevoile reale ale umanității moderne și că, prin urmare, merită o atitudine mai serioasă față de ele decât cea pe care o întâlnesc de la reprezentanții oficiali ai modernului. cultura (Art. 117 v. 11). Și totuși, consacrând patruzeci și cinci de pagini ale cărții sale acestor tendințe, Berdyaev însuși nu consideră că este necesar să facă distincția între ele. Această amestecare constantă a ambelor curenți este extrem de dificilă pentru cititor. Vom lua în considerare doar acele prevederi ale sale care se referă la antroposofie, lăsând pe teosofi să răspundă în felul lor.
Berdyaev definește ca „teosofic” orice contemplare (?) „sintetizând filosofia și religia” (articolul 114, T.P.), un semn. el consideră că

„intoxicarea” este adevărata teosofie, care nu se regăsește la W. Steiner. La această teozofie „beată” se referă la Kaballa, Heraclit, Platon, Dionisie Areopagitul, Boehme, Eckhart, Baader, Solovyov. —Da, dar adevărul este că patosul liric personal este depășit de cei mai mulți dintre ei și, în plus, „beția” nu poate fi nicidecum un semn al înțelepciunii divine.
Înțelepciunea înaintea Domnului este o nebunie pentru această lume, dar în sine nu este nebunie și nici „beată”. Nebunia înaintea Domnului este înțelepciunea acestei lumi, iar depășind această „înțelepciune a acestei lumi”, misticii (și chiar mai proști), schimbându-și conștiința, trăiesc cu adevărat „intoxicație”. Poate că vor obiecta că acest lucru a fost deja spus de ei și vor cita cel puțin articolul 161 din „Filosofia Spiritului Liber”, unde se spune că credința „rătoarnă formele consacrate de conștiință și după această experiență spirituală” o nouă posibilitate. de cunoaştere a lumii spirituale, divine se deschide. Noua gnoză superioară nu este negata de credință...”

Dar adevărul este că Berdyaev însuși nu ține cont de ceea ce el însuși a spus atunci când vine vorba de cunoașterea spirituală bazată pe experiență, care poate fi verificată doar pe baza unei experiențe similare „în afara unei singure experiențe comune, aceste adevăruri (adică. , adevărurile religiei și revelației) sunt morți” și (Art. 165) afirmă Berdyaev (deci, având, de exemplu, „experiența reîncarnării și el nu ar trebui să vorbească despre asta—”). Dar acest semn se referă mai degrabă la o stare de tranziție, la o refracție tulbure a înțelepciunii divine de către spiritul uman, nu complet curățat de emoționalitate, un spirit nu liber, ci captivat de carne.
Cu toate acestea, având în vedere dezvoltarea noastră excesivă spre înțelepciunea acestei lumi, „înțelepciunea divină” a devenit departe și de neînțeles pentru noi, căutăm neputincioși semnele ei exterioare, iar concretețea ei este luată ca expresie simbolică a conținutului filosofic, a ei. tensiunea ca beţie. Această neînțelegere a contemporanilor teozofiei din secolele trecute l-a determinat pe R. Steiner să comunice înțelepciunea divină în forme accesibile conștiinței noastre moderne.
Berdyaev greșește chiar și din punctul său de vedere atunci când caută în stil o indicație generală prin care să se poată stabili dacă această sau alta lucrare „sintetică” este atribuită înțelepciunii divine sau raționamentului religios. O astfel de abordare a întrebării ni se pare superficială și nu ne-am opri asupra ei dacă Berdiaev nu i-ar acorda o asemenea importanță. În prima parte a lui „Filosofia Spiritului Liber” (v. 168) găsim bazele unei abordări mult mai profunde. Acolo scrie: „Revelația a presupus întotdeauna un proces de dezvoltare (1) în lume și umanitate, o mișcare dinamică a conștiinței de jos în sus (2). Astfel de procese au avut loc și în lumea păgână. Și acolo omenirea, schimbându-și structura cunoștințelor (3), extinzându-și și aprofundându-și experiența, se pregătea pentru acceptarea luminii lui Hristos, evenimentul central în viața spirituală a lumii. Iată cuvintele, parcă, luate în întregime din r. Steiner, care a dedicat o carte întreagă acestei probleme, „Christianism as a Mystical Fact”. Această carte a apărut în traducere rusă chiar înainte de război și este cunoscută de Berdyaev. De ce, atunci, luând în serios antroposofia, citează doar ceea ce nu a acceptat? (4)
1) Cursivele mele, N. T.
2) Prezentarea este oarecum simplificată.

3) Cursivele mele, N. T.
4) Pe aceleași pagini 168 și următoarele găsim o listă a culturilor anterioare în aceeași succesiune și cu aceleași caracteristici ale acestora, care sunt date în ezoteric. Tut Berdyaev este un exemplu genial de rodnicie

Dar acum altceva este important pentru noi. Din citatul de mai sus, vedem că pentru Berdyaev, revelația, adică coborârea spiritului, adică înțelepciunea divină în exprimarea ei, este determinată de „gradul de dezvoltare în lume și umanitate” și „structura conștiinței”. ” a unei epoci date, prin urmare fața înțelepciunii divine, învelișul ei, expunerea lucrurilor invizibile, nu poate decât să se schimbe în istorie. Totul curge și nu va intra de două ori în același curent. - Heraclit nu vorbea ca Boehme, iar lui Steiner nu-i plăcea pe amândoi. El a vorbit despre vremuri noi într-un mod nou.
În vremurile moderne, conștiința umană a elaborat metoda științifică. Cunoașterea naturii, după ce a îmbrățișat domeniul experienței naturale, a dat naștere științei naturale, care, după ce a dezvoltat metode științifice, a devenit știința lumii. Cunoașterea spirituală (precedentă cunoașterea naturală a omenirii) a avut experiență spirituală de la început, dar numai după ce cultura noastră a elaborat metoda științifică a putut fi elaborată în formele științei spirituale. R. Steinar poseda posibilitatea experienței suprasensibile, ca clarvăzător, iar ca naturalist prin educație, era pe deplin înarmat cu metode științifice moderne. Și-a putut stabili sarcina de a pune bazele „ științei spirituale” și aceasta a devenit opera vieții sale. Nu se poate vorbi de antroposofie fără a se plasa într-o anumită poziție în raport cu această afirmație a fondatorului ei. Aici principala problemă este în raport cu „știința spirituală”. Deci: știința este tocmai punctul de contact al două piramide, cea descendentă divină și cea ascendentă naturală. Și aceasta este baza respingerii lui Berdyaev, pe care nu o exprimă. **)
Ne-a fost imposibil să nu subliniem acest lucru, dar este și imposibil ca Berdiaev să nu înțeleagă în esență diferențele dintre știință, dragostea de înțelepciune, misticism și ocult. De aici tonul iritabil și confuzia: parcă s-ar apropia prea mult de teo-cosmo-filozofia sa. Chiar şi între cunoaştere şi
astfel de mesaje de cunoaștere spirituală pentru vremea noastră. Fără îndoială că Berlinul i-a luat orbește pe credință, dar, după ce le-a stăpânit, nu le-a mai putut refuza și i-au oferit o perspectivă în care se încadrează în continuare munca sa independentă.
*) Vb I vol. Phil. Gratuit El recunoaște spiritul ca „obligatoriu general” în spatele adevărurilor științelor naturii și matematicii și nu îl recunoaște în spatele adevărurilor despre spirit, fie că este vorba de „filozofie”, „religie” sau „revelație”, care sunt comune numai pentru oameni „apropiați și dragi din punct de vedere spiritual” și, prin urmare, „în afara unei singure experiențe spirituale comune, aceste adevăruri sunt moarte”. Și deși Berdyaev spune că „experiența spirituală este o minte personală și supra-personală, nu este niciodată doar experiența mea” (articolele 162 până la 165, vol. I), dar nu merge mai departe la recunoașterea posibilității unui obiectiv spiritual semnificativ universal. experienţă.

prin credinţă nu are nicio deosebire. Cel care duce la adevăr este un predicator, poate apela la simțire, poate vorbi ca Tauler - la ale cărui predici turma a fost atât de prinsă încât patruzeci de oameni și-au pierdut cunoștința. Credința este cunoașterea adevărului care nu a trecut pragul conștiinței pământești. Calea conștiinței către patria credinței noastre este calea inițierii." „Veți cunoaște Adevărul și Adevărul vă va elibera." (Ioan 8:32). Pe această libertate se bazează regulile de conduită ale inițiatului în raport cu bărbații. R. Steiner exprimă regulile acestei libertăți astfel: „aranjați fiecare act și fiecare cuvânt al vostru în așa fel încât să nu existe amestec din partea voastră într-o decizie liberă a oricărei persoane". (Calea către inițiere, v. 16).

* * *

Să ne întoarcem la principalele afirmații ale lui Berdyaev, care nu sunt adevărate în esență și au dat naștere la o denaturare completă a antroposofiei lui R. Steiner în opinia publică rusă.

Iritabilitatea și tonul polemic al lui Berdyaev vom lăsa deoparte. Atacurile sale asupra antroposofiei devin clare din reproșurile sale la adresa teologiei: „În teologia bisericească, doctrina cosmosului nu este deloc dezvăluită, iar doctrina omului este dezvăluită doar într-un mod foarte unilateral" (p. 139 vol. II) (1) „Conștiința bisericească în timpul nostru este din ce în ce mai mult își pierde caracterul cosmic... în sacramente se vede exclusiv latura lor psihologică și socială și nu se vede latura cosmică. Nominalismul în conștiința Bisericii învinge realismul" (articolul 140). Nu putem multiplica fragmente, dar deja din cele citate este clar că Berdiaev vede nevoia apariției în vremea noastră a ceva care să dea răspunsuri la nevoia din ce în ce mai mare de a înțelege fundamentele spirituale ale vieții noastre. Apare știința spirituală și acum, întâlnindu-se cu ea, tânjită și așteptată, Berdiaev nu vede în ea ceea ce și-a dorit; este refractat în conștiința lui în opusul său. (2).

1) Aceste reproșuri sunt parțial nedrepte: pentru a „dezvălui doctrina" despre cosmos și om, trebuie să o cunoaștem și, deși este înscrisă în Evanghelie și în slujbele divine, este nevoie de tradiții sau de spiritul pentru a le citi - spiritul suflă unde vrea.

2) A continuat deja de 15 ani, Berdiaev nu a încetat să atace această mișcare, care până acum nu s-a ocupat de ea și nu i-a răspuns, care este puțin cunoscută în cercurile rusești și i se pare incapabil să devină fie o mișcare culturală sau populară, dar numai pentru a răspunde nevoilor oamenilor de un nivel foarte mediu. Dacă Berdiaev însuși ar fi crezut în elucidarea antroposofiei și în evaluarea sa asupra forței sale eficiente, nu ar fi lăsat-o în pace și nu ar fi ignorat-o?

Iată un scurt rezumat al opiniilor sale:

1. Antroposofia, extinzând domeniul cunoașterii la evenimente cosmice, pierde o idee concretă a lui Dumnezeu în „divin".
2. Ocupându-se de problemele evoluției și reîncarnării, el dizolvă o personalitate umană specifică în cochilii.
3. După ce a pierdut pe Dumnezeu și pe om, el nu are nicio abordare față de Dumnezeu-omul și stă în afara creștinismului, în ciuda recunoașterii lui Hristos.
4. Întruparea lui nu este acceptată, ca în erezia nestoriană.
5. Hristos este împrăștiat în impulsul lui Hristos.

Ce spune cu adevărat antroposofia despre asta?

Să începem în ordine cu prima dintre afirmațiile de mai sus a lui Berdyaev. Răspunsurile vor fi neapărat generale și scurte, se bazează pe o cantitate imensă de material oferit de R. Steiner, iar fiecare întrebare ar necesita un articol lung.

I. „Antroposofia Îl pierde pe Dumnezeu în „divin”. - Extinderea cunoașterii către lumea spirituală, în care sunt eficiente Ierarhiile divine sau Ordinele Îngerilor, nu încalcă cu nimic existența lui Dumnezeu: cunoașterea intermediarului clarifică distanța - înălțimea incomensurabilă a finalului, care este limita, și nu stadiul cunoașterii și, prin urmare, nu poate fi subiectul științei, chiar spirituale. Acuzația lui Berdyaev indică doar că R. Steiner a împlinit porunca, atât de des uitată de alții, „să nu iei în zadar Numele Domnului Dumnezeului tău”. Cuvintele și conceptele noastre sunt prea conectate cu lumea fizică, nu sunt capabile să îmbrățișeze spiritualul și să-l fixeze în forme care nu îi sunt caracteristice. De aceea R. Steiner, ca toți oamenii cu experiență spirituală, a evitat definițiile. Sarcina științei spirituale este de a oferi conștiinței o cale către cuvântul pierdut. După ce a găsit cuvântul, o persoană se va apropia de Tată: „Nici unui mistic nu îi lipsește simțul Tatălui”, spune Steiner, și, conform cercetării sale spirituale, acea „experiență de comuniune cu Dumnezeu”, care este accesibilă unui cu adevărat credincios. persoană și pe care Berdyaev se bazează astfel, nu are legătură directă cu Tatăl.

II. Lui Berdyaev i se pare că în învățătura antroposofiei despre om, personalitatea dispare: „Eul spiritual nu este o personalitate, o personalitate se formează numai în legătură cu corpurile fizice, eterice și astrale ca o sinteză evolutivă temporară trecătoare a elementelor care sunt compuse și descompuse”, iar când „părțile constitutive sunt separate, atunci personalitatea dispare. (Art. 127). „În acest caz, viața noastră ar fi cu adevărat lipsită de sens!” Dar știința spirituală spune altceva:

O persoană aparține lumii spirituale, patria „eu”-ului său este în spirit. Miezul personalității umane sau „sământa vieții” este esența divină. Punând pe diverse cochilii, ea în sine nu este o cochilie, ci un purtător de cochilii în timpul vieții pământești. „Sarcina spiritului uman, în timp ce acesta merge de la o întrupare la alta, este de a influența lumea fizică corporală... Spiritul uman trebuie, între două întrupări, să re-locuiască constant în țara spiritelor, astfel încât, înarmat cu ceea ce aduce de acolo, pentru a avea din nou ocazia de a începe viața fizică... Lumea pământească este... în același timp un câmp de acțiune și de învățare” (v. 126-127. Spiritualitate). Spiritul uman închis acționează și învață pe pământ până când călătoria sa de la întrupare la întrupare se încheie. El are propria sa biografie și este, în adevăratul sens, cel mai înalt „eu” sau „Eul” spiritual (Selbst) al unei persoane, purtătorul de personalitate. Ea duce roadele vieților trecute în următoarea. Acesta este purtătorul rezultatelor încarnărilor trecute, ”(Articolul 138. Spirite.). Aici este important, în primul rând, că „purtătorul” rezultatelor nu este în sine un rezultat, nu este un produs al dezvoltării evolutive; intrând în perioada încarnărilor pentru a scoate rezultatul din ele, acest „purtător” este de natură spirituală și divină. Dar el nu este o substanță divină fără chip, nici un „ego” impersonal (cum îl vede Berdyaev). În al doilea rând: roadele sau rezultatele vieții pământești, obținute prin propria suferință, prin ea și prin acțiunea

esenței eterne, au devenit, parcă, carnea spirituală a „purtătorului de rezultate” - el își poartă „fața”. ”, acest chip este singurul de acest fel, nu trecător, deja etern, dar tot devenitor. „Eul” sau Sinele nostru include miezul personalității și chipul ei. Așa se dezvăluie creativitatea individului în antroposofie. Din cele de mai sus, este clar că Berdyaev a înțeles greșit această doctrină, argumentând că: „doctrina antroposofică despre „ego”, despre „eu” spiritual nu este o doctrină despre personalitate. Acest ego este complet impersonal, este combinat cu corpurile diferitelor planuri și apoi separat de ele, personalitatea umană este doar o adăugare temporară ”(Art. 128 Fil. Spirit liber).

O astfel de „compunere temporală” pare într-adevăr a fi personalitatea însăși, până când a atins un anumit stadiu de dezvoltare, la care, chiar și în viața pământească, spiritul uman se simte ca spirit. Apoi „el însuși, ca ființă spirituală gânditoare, este cetățean al țării spiritelor și tovarăș al tot ceea ce trăiește în această regiune a lumii” (Articolul 144 Spiritual). Pământul este „un câmp de activitate și de învățare”, pentru noi este o condiție necesară pentru creativitatea personalității noastre. Pentru a intra în cercul pământesc, spiritul nostru este îmbrăcat cu un întreg

lângă scoici (a atinge această zonă detaliată a științei spirituale ne-ar duce prea departe), iar în timpul vieții pământești „spiritul uman este prezent în interiorul corpului sensibil uman”. Prin urmare, el „se cunoaște pe sine ca spirit, deși – cunoscând prin condiții fizice – se cunoaște pe sine doar ca o reflectare umbră a spiritului ca gând” (Ibid.). Dezbrăcandu-se, lăsându-și cochilia, o persoană dizolvă complexul psihofizic, pe care nici Berdyaev, desigur, nu este luat drept o „personalitate” autentică, noi, desigur, nu îi vom atribui o greșeală atât de elementară. Omul trăiește pe pământ<Ethys"gwi#7£/7noy și această viață este esențială pentru „eu”. Conștientizarea și asimilarea sa are loc doar parțial în perioada activă, adică în timpul încarnării; rezultatele se dezvăluie odată cu procesul de dezintrupare, până la dezintegrarea învelișului spiritual. Aceasta este baza anxietății lui Berdyaev: „valoarea infinită a sufletului individual este negata”, „valoarea durabilă din spatele numelui individual al unei persoane”, „personalitatea unică unică a unei persoane (numele râurilor)”. , iar din punct de vedere al antroposofiei valoarea infinită a sufletului individual, și unică, este biografia spiritului uman, ceea ce își creează Sinele, personalitatea.Devenit spirit, nu a încetat să fie, a devenit propriul său rezultat și s-a alăturat ființei nepieritoare. Problema personalității este problema microcosmosului. Întâlnirea „eu” cu „nu eu” își creează propria personalitate, se plasează în esența eternă și se realizează liber în condițiile timpului. Când personalitatea unei persoane este realizată și creativitatea ei este finalizată, atunci ea va primi un „Nume Nou” și apoi „nu va mai fi timp”. Atunci nu va exista personalitatea noastră actuală „numele râului”, dar cel mai bun și adevărat „al meu” va intra ca o componentă a Noului Nume. Sinele uman constă din conținut și formă (în oricare dintre terminologii, acest lucru nu contează aici). Pentru a înțelege acest lucru corect, este nevoie de o adăugare complicată. „Așa cum gheața este doar o formă în care există apa, tot așa lucrurile sensibile sunt doar o formă în care există și ființele spirituale. Dacă înțelegem acest lucru, atunci va deveni și clar că, la fel ca apa în gheață, și lumea spiritului poate trece în lumea sufletelor, iar

aceasta din urmă poate trece în lumea sensibilă (v. 144. Spirite). . Nu „fragmente ale evoluției lui Saturn, Soarele și Luna” reprezintă lumea noastră, așa cum crede Berdyaev, ci a patra zi a creației la ora în care o persoană de pe pământ este capabilă să-și spună „Eu”. Terminând cartea „Cunoașterea spirituală” (în germană, Teoerlie) sau „Introducere în cunoașterea suprasensibilă a lumii și numirea omului”, pe care o folosește Berdyaev și din care am citat tot timpul, R. Steiner spune: „Această unitate. de personalitate nu trebuie confundat cu

viața atotcuprinzătoare a spiritului, cu personalitatea distrugătoare a dizolvării sale în spiritul universal. O astfel de „dispariție” nu-și are locul în adevărata dezvoltare a personalității. Și în raport cu lumea spirituală, ea rămâne ca persoană. Se dovedește că nu depășirea personalității, ci cea mai înaltă manifestare a acesteia ”(Articolul 196. Duhov.).

Să trecem la întrebările despre creștinism. În calitate de fondator al unei științe spirituale orientate antroposofic, R. Steiner și-a propus sarcina de a vorbi numai despre ceea ce este rezultatul experienței și cercetării sale spirituale directe, personale. Din aceste surse, a vorbit despre creștinism, nemizând nici pe „scriptie”, nici pe „tradiție” – și dacă nici una, nici alta nu s-ar fi păstrat despre evenimentele din Palestina (a spus de multe ori), nu ar fi fost în nimic. și-a schimbat prezentarea. El a susținut că conținutul religiei creștine este expresia a ceea ce este cu adevărat; adevărurile sale sunt expresia unor evenimente, al căror sens și legătură sunt descoperite în lumea spirituală. Denunțarea invizibilului creează posibilitatea credinței. Dar ele nu sunt cognoscibile pentru conștiința senzuală din corp. Două naturi, răscumpărarea, învierea, ele sunt într-adevăr cognoscibile doar în afara trupului, prin cunoașterea spirituală. Mesajul rezultatelor acestei cunoașteri spirituale în forme caracteristice conștiinței noastre obișnuite poate fi înțeles de noi, cu condiția să fim imparțiali din partea noastră. Viziunea religioasă asupra lumii nu este abolită, ci este reperată de o astfel de înțelegere.

Nicio cercetare nu poate slăbi Adevărul, iar adevărata cunoaștere nu poate decât să coincidă cu el. R. Steiner în felul său vine și ne conduce la înțelegerea unei asemenea acuratețe literale a Evangheliei, despre care până acum, fără știință spirituală, habar n-aveam. Acest lucru ar putea servi la creșterea bucuriei fiecărui creștin și a deschis accesul la credință pentru mulți oameni care nu o aveau. Dar nu poate exista controverse pe acest subiect. Ne vom limita la a sublinia ce a realizat știința spirituală în aceste chestiuni – dacă aceste realizări sunt în afara creștinismului, cei care se consideră chemați să fie judecători.

III - despre Dumnezeu-omul. Întruparea Cuvântului este un eveniment central - nu numai pentru umanitate și pentru fiecare persoană, ci și pentru Pământ însuși și pentru lumea ființelor spirituale. Din cele de mai sus vedem ce semnificație are personalitatea umană, cum formarea ei determină însăși existența lumii naturale. Răscumpărarea omenirii este și răscumpărarea pământului. Cunoașterea spirituală despre o persoană adâncește relația cu Isus, reverența păstorilor înaintea ieslei este plină de conținutul înțelepciunii magilor răsăriteni.

Dar răscumpărarea omenirii a putut fi realizată numai de Isus Hristos. „Hristos este conducătorul nu numai al omului, ci și al celor mai înalte ierarhii din toate lumile ascendente, acest lucru este predat de știința care a intrat în cultura noastră sub steagul ezoterismului modern; apariția acestui ezoterism în secolele XII-XIII a devenit, așa cum am indicat anterior, începând din acea perioadă o necesitate istorică" („ Îndrumarea spirituală a omului și a omenirii "R. Steiner). Dar știința spirituală vede în Hristos nu doar o ființă spirituală, ci și o ființă pământească și indică pericolul curentului care se ivește în timpul nostru, care este inspirat de „ființe spirituale retardate care vor să insufle oamenilor convingerea că Evangheliile reprezintă din ele doar alegorii ale unor relaţii cosmice"; o astfel de amăgire ar trebui să-i conducă pe oameni la concluzia că „nu a existat niciun Hristos în viața reală" (ibid.) (1) În timp ce înțelegerea corectă a lui Hristos ca motor care „exprimă întregul cosmos" duce la faptul că „este posibil să înfățișează viața pământească a lui Hristos, evidențiind pentru fiecare eveniment separat al vieții sale corelațiile cosmice, care, datorită lui Hristos însuși, acționează continuu asupra existenței pământești" (ibid.).

IV. Berdiaev greșește atunci când înțelege învățătura științei spirituale a omului-Dumnezeu drept „Nestorianism, pentru care cele două naturi în Hristos au rămas separate" (Art. 127 Fil. al Duhului Sfânt). Pentru antroposofie, evenimentul central în lume și umanitate este întruparea lui Hristos în Isus, acest eveniment este contagiune istorică și cosmică - iată o contopire completă cu o ființă umană până la comuniunea unei zeități cu moartea, un singur și unic. eveniment. „Când a fost finalizată doamna Golgota, tot ce a venit din Cosmos la Hristos a trecut în substanța spirituală a pământului și de atunci a fost unit cu Duhul pământului" (R. Steiner „Îndrumarea spirituală)".

V. Strâns legat de aceasta este ceea ce spune R. Steiner despre „impulsul" lui Hristos. El folosește această expresie modernă și, parcă, discretă în loc de cuvintele lui Pavel, „nu eu, ci Hristos în mine". A trebuit să vorbească constant despre această experiență și despre „drumul către Damasc". Sub acest semn se află epoca noastră și acesta este motivul apariției științei spirituale în zilele noastre. „În drum spre Damasc, Ap. Pavel a devenit clarvăzător, a înțeles că ceea ce fusese până atunci în Cosmos a trecut în Duhul pământului. Și de asta se poate convinge oricine, care poate crește în sufletul său la o experiență personală a evenimentului de lângă Damasc. În secolul al XX-lea vor apărea oameni cărora li se va da spiritual

1) Ceea ce Berdyaev reproșează antroposofiei.

experimentați apariția lui Hristos. Pavel. Până acum, doar acei oameni care au asimilat puterile clarvăzătoare într-un mod ezoteric puteau experimenta acest fenomen; în viitor, datorită dezvoltării omenirii, va deveni firesc posibil ca forțele întărite ale sufletului să-L vadă pe Hristos în sfera Duhului pământului. De la un anumit punct al secolului al XX-lea, acest lucru va deveni posibil, ca o reexperimentare a evenimentului de lângă Damasc pentru unii oameni" (ibid.).

Înțelepciunea antroposofiei vrea să devină o cale pentru om.

Să încheiem această lucrare cu o încercare de a explica greșeala lui Berdyaev; este tipică și, prin urmare, de interes general. Steiner a creat știința, dar Berdyaev a văzut în lucrarea sa un „manual" și și-a imaginat că ar trebui să-l abordăm așa cum ar trebui să abordăm un manual de geografie într-un gimnaziu. El consideră chiar că Steiner

însuși nu a cerut nimic altceva. Berdyaev spune: „aceasta (adică tendința teosofică și antroposofică) nu s-a ridicat împotriva obiceiurilor de gândire ale unei persoane din secolul al XIX-lea, nu a cerut de la el niciun sacrificiu, nicio ispravă de credință, nicio răsturnare spirituală” (articolul 115, Vol. II). De fapt, R. Steiner s-a orientat către o astfel de gândire așa cum ar trebui să fie în secolul al XX-lea și a numit „deprinderile” rămase din secolul al XIX-lea încolo „prejudecăți” și a considerat „imparțialitatea gândirii” o condiție necesară pentru înțelegerea spirituală. ştiinţă. El nu a vorbit niciodată despre cunoașterea spirituală, fără a stabili condiții de imparțialitate, dar de prea multe ori cititorii treceau fără atenție acest lucru - iar Steiner a contat pe o atenție sporită a celor care doresc să meargă la o astfel de cunoaștere. , dintr-o prelegere susținută la Londra despre „știința ocultă și dezvoltare ocultă”. (Revista „Anthroposophia” 1929, p. 8,9). Dezvoltarea ocultă (și și mai multă înțelegere a mesajelor) are loc pe baza a ceea ce există deja în sufletul uman. Prima (dintre cele menționate în prelegere) energie oculta provine din cea mai înaltă dezvoltare a gândirii, folosită de obicei în comunicarea cu lumea exterioară. „Trăsătura esențială a gândirii obișnuite (care depinde de impresiile primite prin simțuri) este că fiecare manifestare a gândirii dăunează sistemului nervos, în special creierului.” Un semn al gândirii obișnuite este legătura cu memoria; cunoștințele legate de lumea fizică sunt reținute și stocate în memoria noastră. Dar un alt fel de cunoaștere este, de asemenea, specific omului, care nu este reținut în memorie. Acest

suntem obligați să obținem de fiecare dată un fel de cunoaștere pentru un nou proces interior viu. Nereținerea memoriei este un semn al gândirii pure, pe care suntem capabili să o dezvoltăm și să o întărim cu ajutorul practicii meditației și despre aceasta se spune următoarele: „În meditație (luarea unei idei care nu provine din percepția simțurilor).) împiedicăm gândul să se conecteze cu creierul. O astfel de gândire nu provoacă niciun proces de distrugere în sistemul nostru nervos (prin urmare, nu dă oboseală fizică). În meditație, obținem eliberarea puterii interioare de a gândi din corpul fizic ca instrument. „Reușirea acestui lucru face ca posibil să „ieșim din corp și să-l consideri ca pe ceva exterior” . Stăpânirea activă a unui gând pur este precedată de capacitatea inerentă a fiecărei persoane de a urmări și înțelege mesajul din domeniul acestui gând: studiul precede cunoașterea.

În timpul nostru, cunoașterea nu poate fi imaginată altfel decât ca lipsită de grație. Prin urmare, ne luăm libertatea de a cita un fragment oarecum lung dintr-o prelegere a lui R. Steiner, a cărui viziune diferă de toate „deprinderile gândirii moderne”, dar acest lucru nu este luat în considerare și cele mai elementare neînțelegeri apar din cuvinte. Berdyaev exprimă opinia larg răspândită asupra acestei chestiuni în afirmația sa că „în esență, Teozofia (în sensul în care se referă la antroposofie) nu cunoaște revelația, iar aceasta determină toate trăsăturile ei” (Art. 137 Fil. Duhul Sfânt). „Teosofia diferă de creștinism în primul rând prin aceea că creștinismul este o religie a harului, în timp ce teosofia este fără har” (v. 133, Fil. Duhului Sfânt).

Așa că să ne întoarcem la un citat dintr-o serie de prelegeri susținute de R. Steiner în 1911 la Berlin. Ciclul XXXV, curs III.

„Să ne imaginăm o dispoziție complet plină de suflet de tăgăduire dezinteresată de sine în contemplare; în această stare de spirit avem ceea ce, chiar dacă numai sub forma unui presentiment sau ecou, este necesar ca stare de spirit și fără ea nu am putea niciodată, în adevăr, să ajungem la ceea ce dă cea mai înaltă cunoaștere. Cine nu poate experimenta niciodată o asemenea dispoziție de predare de sine nu poate ajunge la cea mai înaltă cunoaștere. Deci, cum este acesta opusul acestei dispoziții? Voința de sine, afirmarea voinței de sine. Aici avem ambii poli ai vieții lumii: pierderea de sine în dăruirea de sine către afirmarea de sine contemplată și voită. Acestea sunt opuse grozave. Pentru acceptarea Înțelepciunii, voința de sine este criminală. În viața obișnuită, voința de sine este cunoscută numai în manifestarea ei sub formă de prejudecată; prejudecățile împiedică întotdeauna o înțelegere mai înaltă. Ceea ce se numește aici dăruire de sine trebuie gândit într-un mod superior

într-o anumită măsură, deoarece este cu adevărat posibil să ne imaginăm acest lucru doar intrând în lumile spirituale. Acolo, o persoană ar trebui să poată supraviețui acestei pierderi de sine, cel puțin ca stare de spirit. Prin urmare, trebuie subliniat constant din nou și din nou că nu vom ajunge niciodată la cea mai înaltă cunoaștere dacă lucrăm ca știință obișnuită și gândire obișnuită de zi cu zi. Ar trebui să ne fie clar: știința obișnuită și gândirea de zi cu zi funcționează pe baza voinței umane obișnuite cu ajutorul a tot ceea ce este creat de voința noastră de sine, cu ajutorul senzațiilor și sentimentelor ereditare sau educate în noi. Din acest punct de vedere se poate greși foarte mult. Ei spun, de exemplu: „Aici trebuie să accepți un fel de știință, oferită ca știință spirituală sau antroposofie; dar nu vreau să accept nimic în afară de ceea ce corespunde cu tot ceea ce îmi pot imagina deja; Nu vreau să accept nimic fără să verific. „Desigur, cele netestate nu ar trebui acceptate. Dar nu se poate face un pas înainte dacă se acceptă doar ceea ce s-a dovedit. Iar cel care vrea să devină clarvăzător nu va spune niciodată că vrea să accepte doar ceea ce a verificat anterior; el trebuie să fie complet eliberat de orice egoism și voință proprie și să aștepte totul de la ceea ce vine către el din lume și care nu poate fi numit altfel decât prin cuvântul Har. El așteaptă totul de la iluminarea harului. Așa se obține cunoașterea clarvăzătoare? Doar pentru că o persoană este capabilă să oprească tot ceea ce a învățat vreodată. De obicei, cineva se gândește: „Am propria mea judecată”. De fapt, ar fi trebuit să-și spună: ea constă în ceea ce am împrospătat în mine din gândurile strămoșilor mei sau din ceea ce îndeamnă instinctele etc. Nimeni nu consideră că acestea sunt judecățile proprii ale omului, dar cei care pun cea mai mare presiune pe „propriile judecăți” nu știu cât de mult sunt despre propria lor prejudecată. Toate acestea trebuie alungate dacă vrei să ajungi la cele mai înalte cunoștințe. Sufletul trebuie să devină gol și capabil să aștepte cu calm ceea ce îi poate veni din lumea secretă ascunsă, liber de spațiu și timp, liber de obiecte și acțiuni. Nu ar trebui să ne gândim niciodată că putem dobândi cunoștințe clarvăzătoare prin forță; nu putem decât să creăm o stare de spirit în care întâlnim ceea ce ni se dezvăluie ca Revelație sau Iluminare și nu putem aștepta ceea ce ne vine, cu excepția harului care ni-l dăruiește.
N. Turgheniev.

DISPUT DESPRE ANTROPOZOFIE
(Răspuns N. Turgeneva).
Un argument despre antroposofie este la fel de dificil ca orice argument despre credință. Credința este expunerea lucrurilor invizibile și adesea ceea ce vede credinciosul rămâne invizibil pentru necredincios. Acest lucru devine clar în fiecare dispută dintre creștini și necreștini. Antroposofia se consideră o știință, cunoaștere spirituală, calea către care este deschisă oricui dorește să o urmeze. Dar pentru mine nu există nicio îndoială că antroposofia este și o credință autoritară, credință în R. Steiner însăși și în profesori dedicați, credință în autenticitatea experienței altora, pe care nu o poți verifica singur, credință în cărți care vorbesc despre structură. a cosmosului și a evoluției cosmosului, credința în reîncarnare, care nu poate fi pentru toți antroposfos un obiect de cunoaștere experimentală. Dar credința antroposofică se află într-o poziție mai proastă decât credința creștină, tocmai pentru că se afirmă ca cunoaștere și nu ca credință. Între timp, antroposofii cer o atitudine cu totul specială față de cărțile antroposofice și învățătura antroposofică, și însuși R. Steiner. Când cineva îl judecă pe R. Steiner după cărțile sale și le tratează ca orice altă carte supusă criticii și evaluării, atunci antroposofii sunt revoltați. Întotdeauna pare să atingă ceva sacru pentru adepți, care nu poate fi abordat cu criticile și evaluarea obișnuită. Aceasta înseamnă că antroposofia este o confesiune, și nu o cercetare liberă și nu o știință liberă. Cunoașterea spirituală necesită o stare spirituală specială și aceasta diferă fundamental de știință. Răspunsul lui N. Turgen'eva la adresa mea oferă o ocazie excelentă de a-mi exprima mai precis atitudinea faţă de anumite aspecte ale antroposofiei. În primul rând, trebuie să spun că nu am scris în mod specific despre antroposofie în cartea mea The Philosophy of the Free Spirit. M-a interesat tipul teosofic generic, căruia îi aparține și antroposofia, deși sunt conștient de diferențele esențiale dintre teosofi și antroposofi. La urma urmei, se poate vorbi de un tip generic al lumii creștine -

contemplație, care va include ortodoxia, catolicismul și protestantismul, deși există mari diferențe și chiar dușmănie și luptă între diferite confesiuni creștine. Pentru cei din afară, totuși, toți cei care cred în Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu și Mântuitor aparțin aceleiași lumi. Și iată tipul generic, căruia îi aparțin în mod egal atât teosofia, cât și antroposofia, îl definesc prin cuvântul cosmosophia: nu este nici teocentric, nici antropocentric, ci cosmocentric. În acest tip de gândire și contemplare, atât Dumnezeu, cât și omul sunt înăbușiți de oxmos.Poate că este chiar meritul teosofiei și al ocultismului că ridică problema gnozei cosmice, care, se părea, a fost complet eliminată din viziunea creștină asupra lumii. Antroposofia lui Steiner este la fel de cosmocentrică și cosmosofică ca orice teosofie, cărțile sale sunt pline de toate aceleași scheme despre structura și evoluția cosmosului, care sunt cunoscute din cărțile teosofice. Este adevărat că Steiner este mai concentrat pe om și îi oferă mai mult spațiu decât teozofii de tip răsăritean, care își trag înțelepciunea din India. Dar chiar și pentru Steiner, omul este copleșit de forțele cosmice și depinde de evoluțiile cosmice. Aceasta este asemănarea lui cu vechii gnostici creștini. Nu mă îndoiesc că există elemente creștine destul de puternice în antroposofie, așa cum au fost la gnostici, și în acest sens Steiner diferă de teosofi, de

Blavatsky, care a plasat brahmanismul mai sus decât creștinismul. Dar diferența dintre antroposofie și creștinism constă în faptul că pentru ea, ca și pentru gnosticii din primele secole, nu a existat o eliberare a spiritului uman de puterea forțelor cosmice, de seducția cosmică. Omul antic precreștin era cufundat în viața cosmică și era în puterea ei, depindea de ierarhiile cosmice, de spiritele și demonii naturii. Legat de aceasta era puterea destinului asupra omului. Înțelepciunea antică era în primul rând înțelepciunea cosmică și doar la culmile sale s-a apropiat de Divin. Cea mai mare faptă realizată de creștinism a fost eliberarea omului de sub puterea cosmosului. Prin creștinism, omul a câștigat libertatea spiritului și soarta lui a fost pusă în dependență directă de Dumnezeu. Între timp, curentele teosofice supun din nou omul ierarhiilor cosmice și, prin urmare, îi slăbesc libertatea spirituală. Aceasta este principala ciocnire dintre teosofie și creștinism. Dependența omului de cosmos, inevitabilitatea omului de a trece prin evoluții cosmice, este determinată de monismul gândirii teosofice. Monismul, negând diferența de natură dintre Dumnezeu și lume, scufundă omul în cosmos, vede în el creația cosmosului,

și nu Dumnezeu, creația evoluției cosmice și în cele din urmă neagă semnificația necondiționată și eternitatea omului.

Teozofia și, în special, cea mai interesantă și remarcabilă direcție în ea - antroposofia - necesită o atitudine mai atentă și mai serioasă față de sine decât a fost până acum din partea științei și religiei. Popularitatea curentelor teosofice în rândul stratului cultural modern nu este deloc întâmplătoare. Se explică prin faptul că aceste curente răspund unei nevoi urgente și esențiale a sufletului modern. Teozofia și antroposofia încearcă să răspundă la trei întrebări ale omului modern, care este în criză și care caută lumea spirituală și viața spirituală. Aș formula aceste solicitări astfel: 1) reconcilierea contradicțiilor dintre știință și religie, cunoaștere și credință, care au creat un conflict insuportabil pentru conștiința modernă; 2) dezvăluirea modalităților de creștere a vieții spirituale, comuniune directă cu lumile spirituale; 3) rezolvarea problemei destinului sufletului uman în doctrina reîncarnării, depășind ideea de chin infernal etern, intolerabil pentru conștiință. Răspunsurile Teozofiei și Antroposofiei pot fi considerate ca fiind infidele și necreștine, dar semnificația și urgența întrebărilor în sine nu pot fi negate. Din adâncul creștinismului trebuie scoasă la iveală o gnoză religioasă sau o filozofie religioasă care să împace conflictul dintre religie și știință, trebuie dezvăluită o spiritualitate mai intensă și trebuie reelaborată o doctrină eshatologică a soartei finale a sufletului uman, depășind oroarea. și teroare. Curentele teosofice sunt simptome ale crizei viziunii științifice asupra lumii care a predominat în secolul al XIX-lea, și ale creștinismului, în care în ultimele secole s-a înregistrat o slăbire a spiritualității, osificare și degenerare. Criza vine din două părți opuse. Antroposofia necesită o atenție serioasă și pentru că este o formă de ocultism. Dar ocultismul, în ciuda elementelor suspecte și șarlatane atașate acestuia, este un fenomen mondial, iar tradiția sa se întoarce încă de la începutul istoriei omenirii. Știința, care are origini magice, a tratat ocultismul cu ușurință și frivol, dezvăluind astfel un dogmatism necritic. Și acum în știința însăși există o expansiune spre studiul fenomenelor de ordin ocult.

În ceea ce privește atitudinea mea față de antroposofie, trebuie să spun că nu am nicio prejudecată și ostilitate față de R. Steiner, pe care personal l-am cunoscut și auzit, există chiar mai degrabă simpatie pentru el, ca și pentru o persoană care a făcut eforturi eroice de a pătrunde în suflet. .

lumea spirituală, unui om tragic în părăsirea lui de Dumnezeu (cuvântul „Păsat de Dumnezeu” nu înseamnă aici în gura mea cenzură și condamnare, ci doar o definiție a tipului spiritual; Nietzsche, pe care îl iubesc foarte mult și la căruia îi datorez mult, aparține și tipului de părăsit de Dumnezeu; părăsirea de Dumnezeu experimentată în umanitatea sa chiar și Domnul Isus Hristos). Dar cărțile lui Steiner, pe care le cunosc destul de bine, chiar nu-mi plac foarte mult și le consider pe toate ca aparținând aceluiași gen impersonal de lucrări teosofice, care amintesc de manualele de mineralogie sau geografie. N. Turgenyeva a căzut într-o neînțelegere cu privire la cuvântul „intoxicare”, pe care l-am folosit în legătură cu teosofia lui J. Boehme și a altor teosofi ai trecutului. Nu este altceva decât o expresie figurativă care denotă inspirația și obsesia față de Dumnezeu care se reflectă în stilul scrierilor. Nu consider „beția” un semn de adevărată teosofie și misticism. Dimpotrivă, înțeleg cu fermitate că învățătorii ortodocși ai vieții spirituale și mistice sunt cei care recomandă cu tărie sobrietatea și avertizează împotriva înălțării false. Dar cărțile de teosofie mistică au propriul lor stil. Acest stil nu se găsește în scrierile lui Steiner. Acest stil este etern și nu se poate schimba deloc față de progresele științifice ale secolului al XIX-lea. Teozofia este înțelepciunea lui Dumnezeu și este imposibil fără a menționa numele lui Dumnezeu, așa cum rugăciunea este imposibilă fără a invoca numele lui Dumnezeu. Și dacă Steiner, în majoritatea cărților sale, ca în Teozofia și Știința Spirituală, nu pomenește aproape niciodată numele lui Dumnezeu, nu este pentru că își amintește de porunca ca să nu ia numele lui Dumnezeu în zadar, ci pentru că asta pentru el. Dumnezeu este înlocuit de cosmosul divin, pentru că este din materialismul secolului al XIX-lea. pătrunde spre divin și nu spre Dumnezeu.

Răspunsul meu pentru N. Turgen'eva se va concentra în principal pe două probleme – relația dintre cunoașterea spirituală și știință și relația dintre antroposofie și personalitatea umană. În atitudinea sa față de știință, R. Steiner aparține încă secolului al XIX-lea - secolul evoluționismului și al monismului naturalist, în acest sens nu este un om al secolului al XX-lea. Este șocat de științele naturii în forma pe care au luat-o în a doua jumătate a secolului trecut și dorește să armonizeze cu ele cunoașterea lumilor spirituale. Este orientat în principal către științele biologice; darwinismul, acum spulberat, îi este contemporan. Steiner este cel mai compromis de apropierea și simpatia lui pentru Haeckel, un monist vulgar, un om de știință dubios care nu se bucură acum de nicio autoritate în știință și filozofie și care

nimeni nu o mai ia in serios. Nu este deloc biologia acum în centrul mișcării științifice a secolului, ci, desigur, fizica, care trece printr-o eră de mari descoperiri și răsturnări revoluționare. Biologia din secolul al XIX-lea este cea care a creat materialismul. Fizica în secolul al XX-lea nu numai că a zdrobit materialismul, ci a distrus și

materia însăși. Trăim în epoca lui Einstein, radio, teoria cuantică etc., și deloc în epoca lui Haeckel, evoluționism etc. Aceasta arată că dorința lui Steiner de a armoniza învățătura spirituală cu abilitățile de gândire evoluționiste și chiar materialiste ale sale. europeanul contemporan este o dorință trecătoare și caracteristică doar pentru un anumit timp. Cunoașterea spirituală, sau cunoașterea spiritului, nu poate semăna deloc cu științele naturii. Filosofia germană a clarificat suficient diferența fundamentală dintre științele spiritului și științele naturii. Și într-adevăr, știința spirituală a lui Steiner necesită experiență spirituală, care nu este cerută nu numai de științele naturii, ci de știința în general și, prin urmare, nu ar fi trebuit să fie numită știință. Steiner rămâne un evoluționist și în asta văd cea mai slabă latură a antroposofiei. Evoluționismul secolului al XIX-lea a fost complet depășit de mișcarea filozofică și științifică a secolului al XX-lea, deși acest lucru nu înseamnă, desigur, o negare a faptului însuși al dezvoltării. Nu se poate vorbi de evoluție în lumea spirituală și viața spirituală; se poate vorbi doar de creativitate. Evoluția se bazează întotdeauna pe necesitate, creativitatea se bazează pe libertate. Dacă cunoașterea spirituală este posibilă, atunci este cunoașterea eternului, care nu se schimbă de la trecerea de la un secol la altul și de la dezvoltarea științelor naturii. Steiner rupe granițele științelor naturale și le transferă în planurile spirituale. El nu are discontinuitate între știință și cunoașterea spirituală, iar acest lucru duce la naturalizarea spiritului. Steiner nu este doar un evoluționist, ci și un monist, iar acest lucru determină aspectele necreștine ale perspectivei sale asupra lumii. Acest lucru se vede clar în cartea sa, The Philosophy of Freedom, care este scrisă ca o carte de filozofie și nu de teosofică. Nu există libertate reală în această carte, pentru că nu poate exista libertate pentru monism. Libertatea pentru Steiner este un produs al dezvoltării, nu este primordială, este determinată. Omul devine liber în procesul dezvoltării cosmice. Libertatea spiritului nu poate fi înțeleasă evolutiv și monistic. Dezvoltarea poate depinde de libertate și actele libere creative pot fi ascunse în spatele ei, dar libertatea nu poate depinde de dezvoltare. O persoană este determinată în calea sa spirituală și în libertatea sa spirituală nu de forțele cosmice și nu de evoluția cosmică, este un lucrător creator în lume, bazându-se pe puterea spirituală, pe care nu o trage din lume și nici din

procesele spațiale. Acest lucru este esențial pentru viziunea creștină asupra lumii. Steiner recunoaște dezvoltarea omului și dezvoltarea libertății sale, dar în esență neagă crearea omului din libertate, pentru că este monist. Nu pot să-mi dezvolt gândurile aici, ci pot doar să formulez contrariul.

N. Turgen'eva nu m-a convins că antroposofia recunoaşte personalitatea. În apărarea recunoașterii personalității de către antroposofie, ea citează următoarele: „Miezul personalității umane sau „sămânța vieții” este esența divină. Punând pe diverse cochilii, ea în sine nu este o cochilie, ci un purtător de cochilii în timpul vieții pământești. Și mai departe: „Spiritul uman acționează și învață pe pământ până când drumul său de la întrupare la întrupare se încheie. Are propria sa biografie și este în adevăratul sens „eu” superior sau „eul” spiritual (Selbst) al omului, purtătorul personalității. Acest „eu” (Selbst) este acela care, ca unul, totul se manifestă din nou în fiecare încarnare. Acest lucru demonstrează exact opusul a ceea ce vrea N. Turgen'eva. Din

partea mea, voi cita din Die Geheimwissenschaft a lui Steiner: „Die Geheimwissenschaft ... sagt durschaus nich, dass das Ich Gott ist, sondern nur, das es mit Gott von einerlei Art und Wesenheit ist ... Wie der Tropfen sich zu dem Meere verhalt, so verhalt sich das "Ich" zu Gott. Der Mencsh kapp in sich ein Gottlichen finden, weil sein ureigenstes. Wesen dem Gottlichen entnommen ist. Comparația dintre relația dintre sufletul uman și Dumnezeu cu relația dintre o picătură și mare este o comparație tipică monismului panteist. Personalismul creștin, doctrina creștină a personalității umane se bazează pe diferența dintre natura divină și cea umană, pe recunoașterea integrității și unității personalității unice, individuale, ca idee a lui Dumnezeu, chip și asemănare a lui Dumnezeu, creație a lui Dumnezeu. Dar dacă miezul personalității umane este o esență divină, există un „eu” superior, care se manifestă diferit în fiecare reîncarnare, care se combină cu elemente cosmice străine de întrupări anterioare, atunci personalitatea umană, ca unitate de necompune și integritatea, ca idee a lui Dumnezeu și creație a lui Dumnezeu, nu există. Spiritul divin, principiul Divin se manifestă în diverse personalități trecătoare, în diverse reîncarnări. Dar Sinele spiritual, esența divină, nu este o persoană umană. Personalitatea umană se formează din unirea acestui „eu” spiritual, această esență divină cu diverse elemente cosmice. Purtătorul evoluției este o particulă a divinului. Steiner deloc

ideea de creație este străină, ideea de emanare este aproape de ea. Teozofia face de obicei o distincție între personalitate și individualitate și tinde să recunoască drept element stabil și inițial nu personalitatea, așa cum recunoaște creștinismul, ci individualitatea.*) Cărțile lui Steiner ne fac să credem că împărtășește acest punct de vedere. Eu cred că este adevărat contrariul. Individualitatea este o categorie naturală/biologică; prin natura sa este instabilă și nu eternă. Personalitatea, pe de altă parte, este o categorie spiritual-religioasă și tocmai această categorie este stabilă și veșnică, precum ideea creatoare a lui Dumnezeu despre o persoană, despre o persoană unică și individuală. Este absolut sigur că tipul de gândire teosofică și antroposofică nu este caracterizat de personalism în sens specific creștin. Din punctul de vedere al „Geheim-wissenschaff” lui Steiner, nu se poate recunoaște personalitatea umană ca revelație a chipului lui Dumnezeu, căci și personalitatea umană poartă în sine imaginea și asemănarea cosmosului, ierarhiilor cosmice și evoluțiilor cosmice. Steiner, în comparație cu teosofia orientală, propune mult mai mult sensul omului, iar acesta în el este de origine creștină. Dar o persoană poate fi atât de exagerată încât se contopește cu cosmicul și cu divinul, iar apoi persoana dispare din nou în specificul său. Antroposofia lui Steiner rămâne încă suprimată de cosmosofia orientală, deși încearcă să o depășească. În acest sens, Steiner este foarte diferit de ezoterismul Cabalei și de J. Behm, unde principiul antropologic/logic este mult mai puternic exprimat. La Steiner, marea semnificație a omului este legată de eonul nostru lumesc, dar vor veni și alte epoci în care omul va dispărea și în locul lui vor apărea supraoameni, îngeri sau demoni.

În disputele despre adevăruri legate de experiența spirituală, există întotdeauna o latură dureroasă. Fiecare începe să fie mândru de propria experiență spirituală, care este înclinată să exagereze, și să-l acuze pe celălalt de lipsa de experiență spirituală și chiar să-l disprețuiască pentru aceasta. Între timp, întrucât prezența experienței

spirituale și cu atât mai mult absența ei nu poate fi dovedită, aici se poate judeca numai cu apropiere spirituală și susceptibilitate intuitivă. N. Turgenyeva spune că nu se poate judeca reîncarnarea și critica doctrina reîncarnării fără a avea experiență de reîncarnare. Acest lucru nu este în principiu adevărat.
*) Rene Guénon, eminent specialist în gândirea hindusă, în cartea sa L'Homme et son devenir selon le Vêdânta spune pe bună dreptate că teosofii numesc în mod eronat „soi” individualitate. o personalitate <toi", adică personalitatea este considerată cel mai de jos element. Dar „soi” în viziunea despre lume a Vedantei nu este o persoană în sensul creștin.

Cu un astfel de punct de vedere, nu există absolut nimic de judecat și nimic de criticat. Un catolic vă va spune că nu se poate judeca infailibilitatea papală fără a avea experiența spirituală catolică a infailibilității papale, un calvinist vă va spune că nu se poate judeca predestinarea și critic. Pentru a înțelege această învățătură fără a avea experiența calvină a predestinației, budistul va spune că nu se poate judeca budismul fără experiență despre lupta de clasă și misiunea proletariatului etc. De fapt, se poate avea experiență nu numai despre adevărul unora. doctrină sau credință, dar și despre falsitatea acestei doctrine sau credință. De exemplu, un psihiatru nu trebuie să fie el însuși nebun pentru a judeca nebunia pacienților săi.Dacă negi dreptul de a judeca ceea ce negi și critici, atunci nicio judecată despre adevăr, nicio luptă pentru adevăr, nicio denunțare a minciunilor nu este posibil. O altă dificultate pentru antroposofi este că ei cred profund în autenticitatea experienței spirituale a lui Steiner, ascunsă în spatele tuturor învățăturilor sale, în spatele tuturor cărților și cursurilor sale. Dar problema autenticității experienței este foarte complicată. Dacă nu iau experiența lui Steiner cu privire la credință, nu este deloc pentru că îi bănuiesc sinceritatea, veridicitatea și onestitatea. Nu am nicio îndoială cu privire la aceste calități morale ale lui Steiner. Dar experiența în sine poate fi falsă, iluzorie, inexistențială, poate fi seducție și autoamăgire. Se poate amesteca sincer și onest experiența sufletească cu experiența spirituală, experiența despre cosmos cu experiența despre Dumnezeu etc. Se poate avea experiență despre propria reîncarnare (apropo, eu personal o știu bine) și această experiență a mea s-ar putea să nu se dovedească orice și poate să nu mărturisească deloc că reîncarnarea este adevărul. Mi-aș dori ca antroposofii și teosofii să aibă mereu în vedere această complexitate a problemei experienței, autenticitatea și ontologia ei. În concluzie, aș vrea să mai spun că Steiner și-a exprimat destul de clar atitudinea față de creștinism în cartea „Das Chr.stenthum ais mystische Thatsache”. Și avem dreptul de a judeca ceea ce se spune în această carte.Se poate fi de acord cu anumite prevederi ale acestei cărți. Simtizez înțelegerea spirituală a creștinismului. Dar, în ansamblu, oferă o interpretare a creștinismului, care nu poate fi recunoscut ca fiind creștin. Steiner, în esenţă, neagă originalitatea, originalitatea revelaţiei creştine Punctul său de vedere asupra creştinismului este la fel de sincretic ca cel al tuturor teosofilor. Creștinismul pentru el este doar un pas în evoluția înțelepciunii.

creşterea misterelor *) Taina creştină este o vulgarizare a misterelor străvechi. Creștinismul este exoteric, iar înțelepciunea exoterică din

spatele lui nu este deloc specific creștină. Steiner este un fel de gnostic creștin, pentru care creștinismul este amestecat cu înțelepciunea antică, precreștină și este popularizarea acestei înțelepciuni străvechi. Spre deosebire de teosofia orientală, Steiner îl plasează pe Hristos în centrul zonei noastre mondiale. Dar el îl înțelege pe Hristos din punct de vedere cosmic, exclusiv ca un impuls cosmic. El neagă toată originalitatea revelației creștine despre întruparea lui Dumnezeu și Dumnezeu-bărbăție, — Hristos-Logos și omul Isus nu sunt uniți în el într-o unică singulară, integrală. personalitate divino-umană. Logosul intră într-o persoană la un moment dat, dar poate intra și în altă persoană. Iar Hristos nu este al doilea pastor al Preasfintei Treimi. Steiner are dreptul de a filozofa despre Hristos și despre creștinism, aceasta este o chestiune de conștiință liberă. Dar antroposofii nu ar trebui să fie surprinși sau indignați dacă creștinii văd o contradicție și un conflict esențial între antroposofie și creștinism. Disputa despre dacă vreo doctrină este creștină sau necreștină este rodnică numai dacă definim ce se înțelege în acest caz prin creștinism. Dacă cei care se dispută sub creștinism înțeleg lucruri diferite, atunci disputa devine inutilă și produce neînțelegeri. Admit posibilitatea gnozei creștine și a ezoterismului creștin, dar sub condiția obligatorie a recunoașterii originalității și originalității revelației creștine, a integrității organice a feței divino-umane a lui Iisus Hristos. Altfel, vom vorbi despre lucruri diferite. Spre deosebire de mulți creștini care sunt înclinați să vadă în Steiner doar manifestarea spiritului luciferian, sunt gata să recunosc meritele pozitive ale lui Steiner în căutările spirituale și mișcările spirituale ale erei noastre sfâșiate și dureroase . Sunt gata să recunosc meritele lui Steiner în lupta sa pentru experiența spirituală și pentru oportunitatea unei persoane de a se familiariza cu lumea spirituală, care este recunoscută de departe de toți creștinii. Antroposofia rupe rigiditatea așa-zisului. Lumea naturală „emirică”. Acesta este adevărul a ceea ce se numește Cronica Akashică. Dar confuzia nu trebuie permisă, diferențele trebuie văzute clar,

*) fl Nu am la îndemână ediția germană a acestei cărți, dar în ediția franceză numită „Le Mystère chrétien et les Mystères Antiques” la pagina 247 spune: „Le Christianisme comme fait mystique est un degré d’évolution J dans la sagesse des Mysteres”.

se impune pretutindeni separarea elementelor anticrestine de e. mentos ale celor crestine. În foarte antroposofic. În mișcare, văd pericolul de a se transforma într-o sectă gnostică închisă, cu toate trăsăturile unei psihologii sectare, cu absența unei sufle libere de aer mondial. Într-o sectă aflată în prima ei perioadă există întotdeauna o mare tensiune spirituală, o ascensiune și devotament sacrificial pentru munca spirituală. Dar și inevitabil în sectă vine și o perioadă de declin, epuizare, încordare a forței, generată de conflictul cu lumea largă a lui Dumnezeu.

Nikolai Berdiaev.

Cea mai nouă mișcare în domeniul înțelegerii creștinismului.

1.

Sub zgomotul tunetului marelui război și a stării de rău care s-a manifestat brusc și în diverse feluri în toată lumea după el, a continuat munca lentă și minuțioasă de a studia izvoarele

creștinismului. Lumea europeană, care în ultimele secole s-a răspândit pe toată suprafața pământului, trăiește sub semnul ei de mai bine de o mie și jumătate de ani. Și creștinismul să devină în viața noastră în multe relații doar un „semn”, adică. ceva, s-ar părea, foarte îndepărtat de conținutul viu al vieții noastre, totuși acest semn, în general, continuă nu numai să existe, ci și să acționeze. Aluatul puternic pe care a dat-o cândva este vie în zilele noastre, iar acțiunea sa interioară se găsește și în zonele în care, în exterior și la prima vedere, este greu de observat prezența numelui lui Hristos.
De aceea cunoașterea creștinismului și a izvoarelor sale – fie că este explicată sub umbra bisericii sau dirijată prin critica istorică liberă – nu poate decât să intre în viața noastră ca parte organică.istoric.
Dar dacă presa generală nu este un loc pentru controverse teologice și studii speciale în domeniul uneia sau alteia chestiuni legate de apariția hoistianismului, atunci chiar și un nespecialist, după cum se pare, are dreptul să cunoască liniile principale și direcția generală a ceea ce se întâmplă în zilele noastre într-o anumită sferă de mișcare profundă și foarte intensă.
Pe tărâmul criticii istorice libere, aceasta din urmă s-a oprit, în ajunul războiului, la opera vânzătorului american.

Mina lui Smith, s-a întâlnit cu aproape aceeași ostilitate, atât din partea bisericii, cât și din partea non-zeok.
Esența acestor lucrări a fost încercarea de a pătrunde în cultul precreștin al lui Isus. Împreună cu aceasta, ei au pus o întrebare mai generală despre istoricitatea imaginilor Evangheliei, o întrebare care are în primul rând o semnificație metodologică. Indiferent cum ar fi privit construcțiile lui Smith și cum se admite eroarea multora dintre afirmațiile sale, se poate încă prevedea apariția ipotezei sale „antiistoriciste”, așa cum o numește el. Toată dezvoltarea anterioară a criticii istorice „libere” a condus tocmai la aceasta. Începând (încă din școala din Tübingen și mai ales din epoca lui Strauss și Renan) cu o respingere nestingherită a teologiei creștine timpurii, i.e. divinitatea lui Hristos (în care această critică nu vedea decât un om), a fost treptat obligat, sub influența contradicțiilor în care s-a încurcat, precum și a unei întregi serie de fapte nou descoperite, să pună momentul nașterii lui Teologia creștină din ce în ce mai în urmă, adică. apropiindu-se de momentul Nașterii lui Hristos. De aceea se putea prevedea că va ajunge prin a muta momentul nașterii teologiei creștine într-o epocă care a precedat momentul istoric căruia îi atribuim Nașterea lui Hristos. De fapt, acest lucru a fost deja făcut înainte de Smith. Însă lui îi aparține încercarea de a pune o bază largă și profund pusă sub aceste noi opinii. În timp ce pentru Renan Isus a fost un om pe care oamenii l-au făcut mai târziu pe Dumnezeu, pentru Smith el este o emanație a Divinului, adică. un post divin, din care oamenii abia mai târziu au făcut om. Și dacă în acest fel modalitățile de cercetare ale lui Smith nu sunt de acord cu căile Bisericii, atunci sensul istoric principal al operei sale este, până la urmă, în distrugerea punctelor de vedere ale criticii istorice care l-au precedat. Ultima lovitură adusă vechilor construcții Rgnanov tocmai acestora le-a fost dată.
2.
Descoperirile ulterioare, în special lucrarea doctorului Eisner și traducerea slavonă recent descoperită a lui Josephus Flavius, care păstrează aparent cel mai vechi text al acestui istoric, slăbesc

oarecum argumentul lui Smith împotriva caracterului istoric al narațiunii evangheliei. Dar totuși critica istorică „liberă” modernă, chiar dacă l-a respins pe Smith, a fost forțată să abandoneze multe dintre hobby-urile sale după el și să reconsidere totul din nou.

clădirea pe care ea a ridicat-o atât de minuțios. Se poate spune că ea este acum ocupată cu o astfel de revizuire parțială a unui număr de întrebări mici. Această abatere, în special, această „stagnare” în multe privințe în domeniul criticii istorice pure, a făcut posibilă dezvoltarea în zilele noastre, alături de direcția bisericească a teologiei catolice și protestante, și a unei a treia direcții. Această direcție este direcția cunoașterii spirituale, care a apărut în filială directă cu ideile lui Rudolf Steiner. Unul dintre centrele de radiație ale acestei mișcări este Stuttgart. Recent, s-a încheiat cu publicarea unei serii de prelegeri „Despre înțelegerea Evangheliei”, scrise de unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai săi, Emil Bokk (Ceară), și reproduse fotografic (prelegerile nu sunt destinate vânzării). În cele ce urmează, voi familiariza cititorul cu câteva dintre liniile generale ale acestei lucrări extinse în două volume.
„Cel care stă în fața tabloului, spune autorul, trebuie, înainte de a trece la detalii, să înghețe la o oarecare distanță de ea: numai această distanță îi va permite să cunoască întregul, ca un fel de unitate superioară, să cunoască. sufletul lui. Căci fiecare adevărată operă de artă are un suflet.” Bokk numește Evanghelii astfel de opere de artă.
Cu toate acestea, ele sunt împreună cu ceva infinit mai mult decât artă: sunt creaturi divine. Dar tocmai în secretul compoziției lor este conținută în ele cheia cunoașterii profunzimii mereu noi, chiar nebănuite de noi. Cu toate acestea, această cheie nu funcționează - atunci când este doar manipulată mecanic de un intelect care se numește „științific”. Pentru ca cheia să funcționeze, este necesar ca cunoștințele și priceperea celui în mâinile căruia este ridicată la o înălțime religioasă. Prin urmare, în adevărata teologie, cunoașterea, arta și sentimentul religios trebuie să fie îmbinate într-un întreg indivizibil. Observ că această cale a cunoașterii religioase, așa cum spune, readuce gândirea modernă la originile creștinismului. Căci creștinismul timpuriu nu cunoștea decalajul dintre credință și cunoaștere.
Până acum, atenția a fost acordată în principal detaliilor Evangheliilor. Dar o astfel de cunoaștere îi conduce inevitabil pe alei nevăzute. Și acest lucru este de înțeles. Evanghelia ne coboară — în fiecare cuvânt — în adâncuri fără fund. Cum le putem epuiza? Iar pericolul de aici amenință, potrivit lui Bokk, în același timp direcția bisericesc-religioasă, care tinde involuntar spre dogmatizarea „locurilor” evanghelice individuale (ceea ce duce adesea în practică la „jocul” evanghelic).

texte gel), și într-o măsură și mai mare - direcția științifică și istorică, transformând dogmele în „legende”. Această direcție a văzut în Evanghelii narațiunea evenimentelor istorice externe. A căutat în ei o acțiune exclusiv istorică și s-a străduit să distingă, să exfolieze și să separe în ei ceea ce este cu adevărat istoric de ceea ce nu este istoric în ei, adică ceea ce este istoric în ele. din punctul de vedere al acestei direcţii, legendar. Dar o astfel de abordare este în sine

nesigură. Căci din faptul că nu totul din Evanghelii este istoric, nu rezultă în niciun caz că acest non-istoric este „legendar”... Oricum ar fi, dar întreaga Evanghelie a devenit până la urmă un semn de întrebare pentru acești cercetători. , în sensul „istoricității” acesteia. Autorul de aici, evident, are în vedere lucrările lui Smith și ale școlii sale pe care le-am menționat deja mai sus. „Omul s-a pus în rolul de judecător asupra operelor de artă divine. A început să-l măsoare cu un șubler uman, așa că, la capătul kotsov-ului, în mâinile lui au rămas doar cioburi ... "...

Pentru această a treia direcție a Evangheliei, ele nu sunt descrieri ale unor evenimente care au avut loc numai pe pământ și au intrat doar în lumea pământească. Evangheliile sunt știri din lumea suprasensibilă, din lumea divino-spirituală care a intrat în lumea noastră într-un mod cu totul special, și anume, în persoana lui Isus Hristos. Deci chiar numele „Evanghelie” capătă pentru reprezentanții acestei direcții sensul de „mesaje din împărăția îngerească”.

3.

Această a treia direcție pornește astfel de la certitudinea în realitatea vie a lumii divino-spirituale. Astfel, prin însăși „compunerea” Evangheliilor, Bokk înseamnă nu compoziția lor umană, ci divină. Aceasta nu este o compoziție subiectivă a autorilor lor. Este chiar posibil ca, într-un anumit sens, să nu fi pătruns nici măcar pe deplin în conștiința evangheliștilor. Se află în ordinea interioară a realităților spirituale, care s-au reflectat doar în sufletele lor. De aceea, Evangheliile sunt cărți inspirate de Dumnezeu în sensul deplin al cuvântului. Dar autorul nu înțelege pe deplin acest cuvânt în sensul ecleziastic. Pentru el, însuși faptul că sufletul uman poate servi drept receptacol și purtător al revelațiilor divine este un miracol inexplicabil, perceput doar dogmatic. Pentru el, acest fapt este o etapă de conștiință sporită pe care o poate atinge o persoană. În această conștiință sporită a Evangheliei

iar lumea suprasensibilă se reflectă în ea... Dar asta nu înseamnă că conștiința lor umană a fost complet exclusă de această conștiință superioară. Dimpotrivă, această conștiință a fost pe deplin păstrată în ei, cu toate diferențele ei individuale. Aceasta explică de ce avem patru Evanghelii. Evanghelia veșnică, una, ar putea fi exprimată în limbajul uman doar prin reflectarea și refractarea în patru conștiințe umane diferite. Și de aceea putem percepe această Evanghelie veșnică - doar în totalitatea celor patru Evanghelii. Să perceapă nu numai prin însumarea lor, ci mai ales prin dezvăluirea secretelor conținute în ele. Aceste mistere Și constituie, în cele din urmă, secretul „compoziției” lor, ritmul divin-spiritual conținut în ele.

Deja din aceasta se vede că Evangheliile nu sunt doar o „carte de citit”, nici măcar doar „de zidire”. Evangheliile reprezintă calea ascensiunii progresive. Nu sunt narațiuni istorice situate pe același plan. Sunt cărți, treptat, de la etapă la etapă, ridicându-ne într-un plan de existență în continuă ascensiune. De aceea este imposibil să citești două pasaje ale Evangheliei cu același spirit, situate în locuri diferite. Evangheliile sunt cărțile de inițiere ascendentă continuă... Nu pot intra aici în mod special, dar voi semnala pe scurt câteva analogii ale compoziției lor indicate de autor. Cheia ei este dată în Apocalipsă, care din planul pământesc al celor șapte biserici ridică treptat inițiatul în planul ceresc triplu. Primul său pas este dat în Apoc3-calipsa focilor. Aceasta este Apocalipsa contemplației

spirituale, revelată în imagini. Următorul pas este Apocalipsa trompetelor, percepută de urechea spirituală ca Apocalipsa cuvântului. În cele din urmă, ultimul și cel mai înalt pas se dezvăluie în Apocalipsa cupelor, care duce la contactul direct cu esențe divino-spirituale, la comuniunea directă cu Ființa Divină... Însă autorul dezvăluie același drum - de la imagini prin cuvânt până la senzație directă a lui Dumnezeu, - și cu volum în același plan de septenar apocaliptic, - Și în alcătuirea evangheliilor înseși.
4.
Caracteristicile direcției „divin-spirituale” sunt cel mai bine recunoscute din atitudinea autorului față de miracolele Evangheliei. După cum știți, acestea din urmă servesc de mult timp

o piatră de poticnire a veacurilor, nu numai pentru cei necredincioși, ci și pentru credincioși. Tratând aceste miracole ca pe fapte, unii „cred” în ele; alții refuză să creadă că aceste minuni chiar au avut loc. Mai mult, această „negare a miracolelor” are o sursă de motive foarte diferite. Unii au considerat poveștile despre ei drept legende pioase create în interesul de a înălța persoana lui Hristos și, în același timp, au căutat să explice aceste minuni în mod rațional. Alții vedeau în ele imagini simbolice... Fie oricum, dar credința în miracolele Evangheliei li se părea negătorilor lor o superstiție grosolană. Dimpotrivă, cei care au crezut în ele consideră punctul de vedere opus drept necredință. Această ruptură a ambelor mentalități merge mai adânc decât se crede în general. Chiar și acolo unde pare a fi eliminată, ca în teologia protestantă, reconcilierea dintre vederi opuse este doar aparentă. De fapt, lupta continuă, direcția negativă făcând progrese rapide. Acest lucru se poate spune chiar și despre anumite cercuri catolice.
De fapt, această întrebare este principala. Căci, cu adevărat, întreaga Evanghelie este pierdută pentru cel care pierde chiar și cea mai mică părticică din ea. Și această pierdere a Evangheliei de către noi a început cu adevărat cu mult timp în urmă și continuă chiar și acum sub ochii noștri. Această pierdere este cel mai important simptom al tulburării generale a începutului creștin-religios din viața noastră. Și în acest sens, cei care văd necredința au dreptate – în atitudinea „critică” modernă față de textele evanghelice. Dar nu putem decât să fiți de acord cu Bock că, pe de altă parte, ar fi o orbire să nu găsim o justificare pentru această gândire critică. Mai mult, Bokk o consideră o etapă intermediară necesară în progresul spiritului uman. Trăsătura caracteristică a acestei etape este că oamenii se consideră „mai legați de „legile naturii” decât de povestea Evangheliei a miracolelor. De aceea sarcina timpului nostru este să găsim o astfel de cale încât „lăsând deoparte Scylla a superstiției și Charybdis a necredinței, să întoarcă corabia conștiinței noastre către Evanghelia pe care am pierdut-o prin pătrunderea în tainele miracolelor sale. .”
Autorul susține că baza principală a opiniilor opuse în prezent asupra acestor miracole se află în materialismul profund al viziunii noastre asupra lumii din ultimele secole. Oricât de diferită, s-ar părea, afirmarea naturii fizice a miracolelor din negarea lor, ambele își au sursa tocmai în acest materialism. Întrebare despre realitate

sau non-realitatea miracolelor evanghelice este plasată pe planul unei premise specifice: se consideră de la sine înțeles că fenomenele și

faptele material-tangibile, perceptibile senzual sunt reproduse în Evanghelii. Și așa am pierdut însăși noțiunea de realitate suprasensibilă. Nici nu ne putem imagina posibilitatea unor evenimente suprasensibile, a existenței suprasensibile. Autorul citează ca exemplu mersul lui Hristos pe mare. Această minune este prezentată în așa fel încât Isus, în trupul său fizic pământesc, care, conform legilor naturii, era supus acțiunii gravitației pământești, a umblat pe apă – fără să se cufunde în ea. În epoca materialismului, o astfel de idee a miracolului mersului pe apă este, desigur, destul de naturală. Ei bine, ce este de făcut, se întreabă autorul, dacă există deja o greșeală chiar în această idee, dacă se bazează pe o eroare fundamentală. Într-un astfel de caz, întrebarea în sine este: crezi că Isus a umblat de fapt pe apă? – s-ar fi dovedit a fi plasat incorect. Iar la o întrebare incorect pusă, orice răspuns va fi invalid, fie că este afirmativ sau negativ. Deci întreaga dispută este „o dispută despre o proprietate inexistentă”.

De fapt, formularea însăși a întrebării trebuie să fie, după Boccus, complet diferită. Trebuie aprofundat semnificativ. Atunci întrebarea va lua forma: cum ne putem imagina evenimentul descris în Evanghelie ca Hristos mergând pe mare? Este acest eveniment corporal sau spiritual-suprasensibil? Sau, în sfârșit, un eveniment în care pământenul se contopește cu suprasensibilul? în acest caz, introducerea în cerc a conceptelor noastre de idei despre fapte reale de ordin spiritual, și duce la rezolvarea întrebării deja vechi despre miracolele Evangheliei, o rezoluție la fel de departe atât de superstiție, cât și de necredință. În ceea ce privește exact modul în care autorul rezolvă această întrebare în cazuri individuale, nu pot intra aici în detaliile lucrării sale în două volume în folio. Voi sublinia doar că în ceea ce privește minunile, el găsește calea către această rezoluție în Evanghelia însăși, pornind din înfățișarea ispitei Domnului în pustie. Și, în același timp, înțelegerea miracolelor, așa cum este revelată de Bock, este strâns legată de construcțiile sale generale în domeniul compoziției Evangheliilor ...

Mă grăbesc să adaug, totuși, că din tot ce tocmai s-a spus nu rezultă în niciun caz că noțiunea de fizico-terestră să fie complet eliminată, în construcțiile lui Bokk, din reprezentarea evanghelică a celor de mai sus și a altora.

miracole. Această noțiune persistă – și mai ales în miracolul principal al Învierii – dar capătă un caracter puțin diferit și un alt sens. Cu toate acestea, nu am ocazia aici să aprofundez această problemă. Permiteți-mi să spun doar că părerile autorului sunt dezvăluite și în acest punct - doar în planul sistemului său general, conform căruia Evanghelia este Calea. Și acesta este caracterul Căii, mereu inerent Evangheliei, adică. Căile ascendentului și explică toate punctele de vedere ale autorului.

5

Am remarcat mai sus că compoziția Evangheliilor revelate de Bock expune „ritmul divin-spiritual” conținut în ele. Dar acest ritm este, împreună cu acesta, un ritm cosmic. Astfel, prezența – sau reflectarea – a acestui ritm cosmic fusese de mult prevăzută de teologi în Evanghelia după Marcu – deși legătura narațiunii sale cu faptele sferei cerești nu putea fi stabilită în detaliu. Acest gol a fost acum completat în munca Prof. Herman Bekk, alăturat aceleiași mișcări, al cărei reprezentant Bokk este. Totuși, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că acest

ritm cosmic, „înstelat” al Evangheliei după Marcu, care leagă cel mai strâns cursul și toată construcția ei de lumea zodiacală, este, în mintea autorului, tocmai ritmul spiritual. . Și dacă această Evanghelie este, într-un anumit sens, o proiecție a lumii zodiacale, ca și cum ar fi revelația ei, și, în același timp, parcă ar fi aruncată în planul existenței noastre pământești de o parte din umbra ei, atunci ar trebui să ne amintim. că această lume înstelată în sine pb este o umbră, o reflectare și o manifestare a supremelor esențe divino-spirituale, manifestare și reflectare a Divinului. Prin urmare, ar fi foarte eronat să înțelegem construcțiile lui Beck în sensul că Evanghelia după Marcu este un monument al „religiei astrologice”. Cu toate acestea, această religie însăși și-a înțeles conținutul ca înțelegere a creației spirituale a zeului. În acest sens, Evanghelia după Marcu, înțeleasă de mulți și astăzi ca o carte de simplă „edificare”, se transformă, în construcția lui Beck, într-o panoramă unică a măreților perfecțiuni ale Duhului, pătrunzând de pe înălțimile înstelate întregul cosmos. până la ultimele zone joase ale pământului.viaţă.
În imaginile acestei panorame maiestuoase are loc dezvăluirea faptelor căii spirituale care duc în profunzimile misterului creștin. Această cale este a treia cale de cunoaștere a creștinismului, care este acum din ce în ce mai clar indicată,

alături de celelalte căi ale lui: tradițional-bisericesc și liber, „științific-critic”. Această a treia cale constă în introducerea în gândirea noastră – prin experiența lor directă – a imaginilor Marii Drame înfățișate în monumentele creștinismului. Și însăși contemplarea individului, dezvoltându-se succesiv, actele acestei drame religioase, empatia cu ele, începe treptat să dezvolte în noi simțurile spirituale interne necesare înțelegerii acelui sens de bază al imaginilor și imaginilor contemplate cu care ne aflăm în fața. , dacă nu avem aceste organe – ca niște orbi... Pe scurt: a treia cale vrea să devină „calea” pe care reprezentanții acestei tendințe o găsesc în Evanghelia însăși.
6.
Multe dintre detaliile acestei „al treilea” mod pot, fără îndoială, să dea naștere unor obiecții serioase. Unul dintre cele mai semnificative reproșuri care pot fi făcute multor reprezentanți ai acestei tendințe este că, dorind, în gândirea lor, să conecteze creștinismul cu tradiția înțelepciunii religioase antice precreștine, ei, în esență, nu fac acest lucru la toate, sau cel puțin nu fac suficient. Ei nu pun creștinismul în context cu religiile antice și, dacă îl conectează cu ele într-un fel, o fac foarte incomplet și în mare parte pe linii alese aleatoriu. Se poate spune chiar că „a treia cale” în cea mai mare parte ignoră în mod direct o serie întreagă de rezultate ale ultimelor cercetări în domeniul religiilor antice. Între timp, legătura profundă și strânsă a creștinismului cu aceste religii este absolut neîndoielnic, iar la vremea ei Biserica (de exemplu, în persoana Fericitului Augustin) nu numai că nu l-a respins sau ignorat, dar, într-un anumit sens, a fost construit tocmai pe baza conștiinței acestei conexiuni. . Așa, de exemplu. abaterea tuturor celor mai vechi scuze.
Aceste rânduri nu înseamnă o controversă cu această direcție. Nici nu au scopul de a-l glorifica. Dar această direcție, în orice caz, este atât de interesantă și chiar semnificativă în greutatea sa specifică internă, încât cunoașterea - deși în termeni cei mai generali - a unui cerc mai mult sau mai puțin extins de cititori cu liniile sale

principale, pare în zilele noastre nu numai de dorit, dar și direct necesar. A treia cale surprinde un imens continent uitat de credințe străvechi și ne aduce mai aproape de conștiința creștină timpurie.

Este lesne de observat că, în special, calea sus-menționată a empatiei treptate cu imaginile evanghelice, calea pătrunderii treptate în ascensiune în misterul creștin, are numeroase puncte de sprijin în vechea tradiție creștină. Însă această direcție ne aduce mai aproape de această tradiție deja în sensul mai general că ea urmărește să depășească decalajul dintre Credință și Cunoaștere, un decalaj care nu exista în creștinismul timpuriu și care ne-a tăiat conștiința doar într-o epocă mult mai târzie. Dar dorința de a depăși acest decalaj este tocmai trăsătura caracteristică a zilelor noastre. De aceea „a treia cale” - cu toate greșelile și rătăcirile reprezentanților săi individuali - este exact ceea ce epoca noastră și-a adus propriul, cel mai individual, caracteristic și condiționat de întregul curs al vieții moderne - în tezaurul cunoașterii esența istorică a religiei pe care o profesăm. Din acest punct de vedere, cărțile lui Bokk și Bekk reprezintă cea mai arzătoare, cea mai actuală modernitate.
7.
În același timp, aprofundând în proiecția tocmai conturată, se pot observa și următoarele. Decalajul dintre cele trei direcții - ecleziastică, științific-critică și spiritual-cognitivă (pe care ne-am oprit în acest eseu) - este acum mai puțin semnificativă, în esență, decât pare la prima vedere. Și chiar teologia catolică a adoptat în zilele noastre nu numai multe metode, ci și multe „realizări” individuale ale școlilor critice. Pe de altă parte, cei din urmă simt pământul de sub ei din ce în ce mai zdruncinat, cu atât mai mult încearcă să se țină de al lor, care cândva părea de neclintit, dar acum este foarte zdruncinat - fundamentul raționalist-istoricist. De aceea, aceste școli sunt forțate din ce în ce mai mult să țină seama de tradiția bisericească, în general de esența religioasă de bază, de atmosfera religioasă istorică care a înconjurat fenomenul pe care l-au studiat. Dar, în același timp, noua școală de „cunoaștere spirituală”, chiar dacă respinge metoda principală a școlilor „istoriciste”, este totuși obligată nu numai să ia în calcul cuceririle lor individuale, ci, în general, să navigheze în cea mai mare parte . - in fairway-ul pregatit de ei. Și pe de altă parte, ea este uneori obligată să „dogmatizeze”, urmând exemplul tradiției bisericești – cu toată dorința ei de a evita acest lucru. Dar de multe ori direcția ecleziastică este nevoită să încline și spre o înțelegere spirituală și simbolică - revenind astfel la cea mai veche tradiție bisericească.

Toate cele trei căi sunt, în esență, doar variante ale aceleiași căi unice, îndreptate către înțelegerea creștinismului prin cunoașterea izvoarelor sale. Atât direcția ecleziastică, cât și școlile de critică liberă și școala de cunoaștere spirituală fac, în cele din urmă, același lucru, și îl fac, în plus, prin metode care le apropie din ce în ce mai mult unul de celălalt. Acesta este cel mai revelator, cel mai „simbolic” semn al timpului nostru.
Așa cum este foarte tipic pentru „pozitivism”, adică A-religionismul materichealist, la mijlocul secolului al XIX-lea VAKA, a fost alinierea diferențial-istoric a creștinismului, care a fost întruchipat atât de viu în încercarea lui Renan, pentru zilele noastre este, dimpotrivă, o

preliminarie tipică a sa. viața spirituală și, în special, tradiția bisericească... Și de aceea încercarea lui Renan s-a dovedit a fi complet fără speranță și în sens pur „științific”, pentru că, cu toată vastitatea erudiției sale, a fost împotriva naturii de bază a cercetare în domeniul lumii religioase și anume, ea a pierdut din vedere cea mai intimă legătura dintre „sursele” istorice individuale ale creștinismului cu esența sa principală, dată de la bun început. De aceea însăși munca asupra acestor surse este de neconceput fără iluminare religioasă. Această lucrare este în sine o lucrare religioasă. Și cu toate - nu puține puf - obiecțiile care se pot face cu privire la cutare sau cutare lucrare a reprezentanților direcției „spirituale” moderne (inclusiv cărțile revizuite pe scurt mai sus), marele merit al acestei direcții este că a arătat cu propriii ochi că fiecare act de cunoaştere reală a religiei este în sine un act de faptă religioasă. Fără un sentiment religios este imposibil să cunoști religia. Dar invers: cunoașterea ei - chiar dacă doar recreând sensul interior al monumentelor sale, i.e. clarificarea perspectivei sale istorice și de viață, - prin aceasta inevitabil creăm din nou această religie, o creăm exact - ca religie.
De aceea, probabil, se vor înșela cei care consideră cauza creștinismului pierdută deznădăjduit în lume, care o predau arhivelor și consideră cântecul ei cântat. Mult, dimpotrivă, face să presupunem că munca lui, într-un anumit sens, abia începe. În orice caz, noul, al treilea, mod de cunoaștere a Evangheliei, oricare ar fi greșelile făcute uneori pe această cale, este îndreptat către o nouă dobândire, spre dobândirea ei și de către mulți dintre cei care astăzi au pierdut-o. Căci mulți chiar l-au pierdut. Lui de

nu numai cei care au fost împiedicați să-l păstreze au fost cei pierduti - intelectualismul pur, care a luat despotic stăpânirea conștiinței lor (sub pretextul „libertății”). Într-adevăr, a fost pierdut de mulți dintre cei care cred că îl au încă în mâini. De fapt, această Evanghelie a lor nu este adevărata Evanghelie, ci Evanghelia renăscută în spiritul Marelui Inchizitor...
Nu întâmplător, la Dostoievski, falsul făcut de Marele Inchizitor are rădăcini tocmai în zona ispitei Domnului în pustie. Acest punct constituie şi pentru a treia cale piatra de temelie a întregii înţelegeri a Evangheliilor... Dar spiritul Marelui Inchizitor trăieşte nu numai la Roma. El trăiește în zilele noastre și în cercuri care luptă împotriva Romei, în cercuri care se imaginează eliberate de ea. Iar vina aici, desigur, nu este în Evanghelie, ci în înțelegerea ei imperfectă. A treia cale servește în primul rând la depășire în această înțelegere a materialismului. Așa este, cel puțin, direcția generală a acestei căi.
Alexandru Saltykov.

cărți noi
Colecția de articole „Despre Dostoievski”, editată de A. L. Bem. Praga. 1929 p.164 - x)
Literatura despre Dostoievski este enormă. Și totuși, studiul său științific abia începe. Prin urmare, în acele domenii speciale, care până acum au fost cu greu atinse de recenziile generale ale operei sale, se fac în fiecare zi descoperiri care aruncă asupra lui o lumină cu totul nouă. Din acest punct de vedere, este imposibil să nu salutăm

cartea lui A. L. Bem, care este rezultatul muncii seminarului de studiu al lui Dostoievski condus de acesta (la Universitatea Națională Rusă din Praga) și examinează astfel de momente de munca lui pe care cercetătorii trec de obicei – complet neștiind de ei.
În ciuda. că cartea este compusă din articole separate, neconectate printr-o idee generală (a inclus doar câteva, câteva dintre rezumatele citite la seminar în timpul celor patru ani de existență) - poate fi prins în ea un spirit general: acesta este dorința de a dezvălui momentele interne, semnificate simbolic, gândurile lui Dostoievski și, mai mult, în principal pe baza unei analize a diferitelor sale lucrări. Acestea sunt articolele lui D. Chizhevsky, N. Osipov și A. Bem.
Prima dintre ele, intitulată „Despre problema dublului” (dintr-o carte despre formalismul în etică), vede în povestea „eșuată” „Dublul” nu doar o schiță a întregii doctrine a lui D. despre personalitate și sensul vieții umane, dar și principalele trăsături pentru construirea unei filozofii a personalismului concret – spre deosebire de raționalismul etic abstract.
Problema „dublului”, descrisă cu brio de Dostoievski din punct de vedere al psihologiei și psihiatriei, are de fapt o semnificație etico-ontologică pentru el. Dualitatea este rezultatul dezintegrarii unei personalități care nu este înrădăcinată în absolut, bazându-se doar pe simplul fapt al existenței sale și, ca urmare, neavând „locul său” în lume, pierzându-se pe sine. Astfel, dualitatea este

nu este doar o boală a sufletului, ci o diagnoză a unei întregi atitudini spirituale, o autorefuzare a unui anumit sistem etic și antropologic. Acesta este tocmai ceea ce îi conferă o semnificație atât de mare încât tema dublului revine în aproape tot D. D. analizează consecvent dualitatea din punctul de vedere al psihologiei, sociologiei, eticii și religiei. Pentru a face acest lucru, el experimentează pe oameni de diferite grade de supradotație (cenușia lui Goldkin, subtilitatea lui Versilov, forța lui Stavrogin, mintea lui Ivan Karamazov) și arată că în acțiunea etică un moment esențial și inamovibil este subiectul său concret. în sine, și nu doar modul de acțiune, a cărui evaluare sunt de obicei limitate sistemele etice abstracte. Prin aceasta, în opinia autorului, întreaga doctrină este transferată pe un teren cu totul nou, deoarece schemele logice formal trebuie înlocuite cu oameni vii concreti. În filosofia modernă, această reformă corespunde poziției lui M. Scheler (împotriva lui Kant). În sens religios, însă, trebuie neapărat să mergem mai departe și să subliniem că înțelegerea ontologico-personalistă a omului postulează etica ascetică ca o cale și hagiografia ca o realizare. Aici însă, Dostoievski însuși se oprește, căci bazele gândirii ascetice sunt doar conturate în el, iar imaginile specifice ale sfințeniei nu pot fi considerate adevărate atât din punctul de vedere al hagiologiei (obiecțiile lui K. Leontiev la Zosima), cât și al hagiografiei (relație cu bătrâni Zosima Optinsky).
Articolul lui D. Cijevski prezintă un interes extraordinar, deoarece citește în lucrările lui D. acele „idei” prin care el a trăit conștient și inconștient și despre care s-a temut toată viața că „nu vor fi înțelese”.
O completare excelentă la tema Dublului este eseul lui H. E. Osipov, care și-a oferit evaluarea psihiatrică bazată pe metodele psihanalizei. Citind aceste „însemnări” de către un psihiatru se face impresia că autorul are microscoape în loc de ochi; căci fiecare cuvânt al poveștii

i se dezvăluie cu atâtea semnificații încât un text aparent obișnuit se transformă în cea mai bogată documentare psihologică – atât în raport cu eroul poveștii, cât și cu autorul ei. O caracteristică specifică a metodei lui H. E. Osipov este că inteligența și subtilitatea metodei psihanilitice nu rămân în aer cu el, ci sunt asociate cu unele construcții metafizice (deși nu sunt clar exprimate) care își au originea.

în tradiţia filozofică rusă. (În lucrările Pr. S. Bulgakov, S. L. Frank, N. O. Lossky).
Un articol amplu al lui A. L. Boehme „Dramatizarea iluziilor” este dedicat unei alte lucrări timpurii puțin studiate a lui D. - „Amanta”. Într-o analiză subtilă a acestei povești aparent haotice, autorul arată că se bazează pe studiul aceleiași probleme a adevăratei realități a individului, a vitalității și concretității eului uman, care se poate pierde în impulsurile sale. propria imaginație, înlocuind realitatea și devenind treptat eu sunt un loc. Gazda este un fel de tratat despre relația „nu au fost și au fost”, despre realizarea fenomenelor lumii interioare exterioare, despre „dramatizarea delirului”, care într-o formă acută are caracter de mental. boala în grade mai moderate, mărturisește natura creativă a imaginilor despre spontaneitatea funcției de fantezie a sufletului. Această poziție aruncă o lumină complet nouă asupra psihologiei creativității (în acest caz, conform schemei: Katerina - Ordynov - Dostoievski), care este adesea o proiecție în afara viziunilor delirante ale autorului, prin care acesta este eliberat de influența lor fantezică. Faptele biografice ale erei corespunzătoare a vieții lui D. nu numai că confirmă pe deplin aceste gânduri, dar devin ele înțelese în lumina lor. Se stabilește astfel inseparabilitatea lanțului triplu de relații: viața autorului (real și imaginar), intriga poveștii (de fapt care se desfășoară în poveste) și percepția realității de către eroi, - acele fantezii care parțial apar sub influența realității și parțial au izbucnit în ea ca ъ forțe creatoare reale. –
Articolul lui V. V. Zenkovsky „Gogol și Dostoievski” este dedicat acelorași probleme ale psihologiei subconștientului și puterii sale asupra vieții umane. Două teme comune lui D. și Gogol au atras atenția autorului: „undergroundul” (revelând în D. ca haos moral, spre deosebire de Gogol, care vedea în el nestăpânirea forțelor spirituale, eliberate de farmecul frumosului) ; și semnificația experiențelor estetice, care în lucrările ambilor scriitori depășesc cu mult limitele psihologiei și devin printre principalele forțe de construire a lumii și de transformare a lumii (renașterea lui Cicikov și „frumusețea va salva lumea”) -
I. I. Lapshin în articolele „Cum legenda lui Vel. Incv." iar Educația de tip Kraft în adolescență face o serie de comparații care frapează ca

conținutul lor (identitatea de gândire aproape completă în cazurile în care cu greu se poate vorbi de împrumuturi și influențe) și alegerea materialului - complet neașteptat și puțin cunoscut. De acord textual cu gândurile lui D.: origini poetice despre clerul catolic din secolul XIII, O. Kont, D. Strauss, Montaigne, R. Wagner... Comparațiile lui I. I. Lapshin sunt foarte interesante ca expunere de fapte (există nu este nimic de demonstrat); totalitatea lor creează impresia unei anumite tendinţe în înţelegerea lui Dostoievski însuşi. Credința în Dumnezeu ca

principal fapt ontologic al vieții spirituale a omului se dovedește, din acest punct de vedere, nu numai neîmplinită, ci chiar posibilă. Și acest gând este atribuit lui D., care era gata să „jertfească adevărul pentru a rămâne cu Hristos”...

Articolul genial scris de S. V. Zavadsky „O nouă definiție a dramei în lumina romanelor lui Dostoievski” răstoarnă definițiile obișnuite ale teoriei literaturii și stabilește noi forme de clasificare a operelor literare. Autorul le împarte în „adresate cititorului și adresate ascultătorului”. Romanul este scris pentru cei absenți (cititori); dramă (în sensul obișnuit) – pentru cei prezenți (contemplând și ascultând). Dar asta nu are nicio legătură cu conținutul unei opere literare, care poate fi o adevărată tragedie, prezentată sub forma unui roman. În acest sens, D. ne face să reconsiderăm formele literare consacrate și să recunoaștem că viața artei este mai profundă, mai semnificativă și mai interesantă decât teoria ei.

R. Pletnev în articolul „Pământ” analizează conceptul extrem de important de „sol” pentru D., care este diversificat în religia sa (Maica lui Dumnezeu este mama pământului), etică (Raskolnikov a păcătuit împotriva pământului, a pângărit). it) și sociologie (punctul de vedere al solului). Potrivit autorului, baza unei viziuni extatice asupra lumii este legată de bucăți de pământ, înrădăcinate în dragostea pentru pământ și sfâșiată de cerul său natal. Un subiect interesant - care necesită o dezvoltare ulterioară, care aparent este parțial inclus în intenția autorului în lucrarea sa „Natura în opera lui D.”, unul dintre capitolele căruia este acest articol.

S-a spus destul pentru a face de prisos evaluarea cărții lui A. L. Bem. Bogăția subiectelor, noutatea punctelor de vedere, profunzimea dezvoltării vorbesc de la sine și pun această carte printre studiile semnificative despre D. – mai ales în raport cu metodele folosite în ea. Poate vrei

un singur lucru: ca această ediție să fie distribuită cât mai curând posibil, pentru că de aceasta este legată posibilitatea apariției celui de-al doilea volum al acestei cele mai interesante colecții.

L. Zander.

Hanns Lilje „The Technical Age” Ediția a doua, neschimbată. Editura Furche, str. Berlin 1928. 175

Această mică carte a trecut printr-o a doua ediție în scurt timp. Acesta este un semn fără îndoială al actualității subiectului. Într-adevăr, epoca noastră merită denumirea de „tehnic” prin excelență. Aceasta este epoca miracolelor tehnice și a tragediilor tehnice, dintre care cel mai teribil este războiul. Meritul principal al cărții lui Lillier este acela de a pune problema tragediei tehnologiei ("Die TgagiK der TechniK"). Tragedia tehnologiei de aici este strâns legată de spiritul eroic și faustian, cu faptul că Lillier, urmând Spengler, numește „pericolul faustian al tehnologiei” („Die faustische Gefahr der Teschpik”).

Aici se află o viziune subtilă și ascuțită a esenței problemei. De fapt, deși Faust - cel mai mare poem despre omul modern - a fost scris în epoca romantismului înfloritor, dar simbolismul său se dezvăluie cu cea mai mare plenitudine abia în timpul nostru. Faust este doar într-o măsură relativ mică un poem despre trecut (despre punctul de cotitură al Evului Mediu în pragul unui nou timp). Într-o măsură mult mai mare, această poezie este o poveste despre prezent și ghicitoare despre viitor.

Dar - „răspunsul este neclar și confuz”. Finalul celei de-a doua părți este clar artificial și reprezintă o încercare (poate inconștient) de a îndepărta alte viziuni teribile care nu au nimic de-a face cu raiul. Spiritul faustian al tehnologiei este corect definit de Lillier în cuvintele Bibliei: „Veți fi ca zeii” („Eritis sicut Deus” Geneza pp. 3,5). Conștiința de sine ca imagine a Divinului („Wem denn? Ich Ebenbild der Gottheit!”) îl conduce pe Faust la divinitatea umană și la imanentism. Începe cu magie și termină cu tehnică. Și ce tehnologie! La sfârșitul celei de-a doua părți în fața noastră, fără îndoială... o încercare de a îndeplini „planul cincinal”. Dialectica istoriei inversează această secvență. Noul timp a început cu tehnologia și trece la magie, la magie socială teribilă. Și, începând cu materialismul, omenirea a ajuns la teomahism aprig. Lily notează corect că

impulsul volițional a fost o etapă de tranziție de la materialism la ideea unei transformări tehnice fără grație a lumii - nu numai cu uitarea păcatului original, ci și cu utilizarea tuturor consecințelor sale. Tehnologia modernă, magia socială modernă este mai ascuțită decât oricând - amintește de faimoasa „fabula a albinelor” a lui Mandeville. Punând problematica faustiană în centru, afirmând ambiguitatea fundamentală a tehnologiei (la fel cum, de altfel, Faust însuși este ambiguu) face pentru Lillier cea mai strânsă legătură între filosofia tehnologiei și motivele teologice evanghelice și, în egală măsură, cu etica. Cu toate acestea, N. A. Berdyaev a declarat de mult timp, atât oral, cât și prin tipărire, că tehnologia încetează să fie neutră din punct de vedere etic tocmai ca urmare a succeselor sale. Prin urmare, soarta civilizației moderne depinde în mare măsură de ce forțe vor folosi instrumentul tehnologiei - rău sau bine. Deși „instrument” este, de asemenea, ambiguu. Aspectele teologico-evanghelice și etice ale filozofiei tehnologiei sunt atât de preeminente în cartea lui Lily încât numai acest lucru o face prețioasă pentru cititorul cu minte religioasă. Trebuie remarcat, totuși, că subiectul lui Lil'e este mult mai înalt și mai interesant. Cartea este clar catolică și scrisă după toate probabilitățile de un catolic, dar în ea vedem tot ce poate da catolicismul într-un subiect atât de important al timpului nostru. Cartea este puțin probabil să fie acceptată și înțeleasă de tehnicieni, ingineri și, în general, de acel tip de slujitori ai acestui nou Moloch, care „când tăiau un stejar pentru o cale ferată, nu le pasă că iubitorii s-au sărutat ieri sub acest stejar. ” Cu toate acestea, acest tip de oameni de afaceri ai tehnologiei moderne, din cauza golului spiritual terifiant și a dezumanizării aproape complete, nu sunt ei înșiși subiecți, ci obiecte ale filozofiei tehnologiei. Acest lucru, din păcate, nu a fost notat de Lilje. Cei mai frapanți exponenți ai lor în epoca noastră sunt comuniștii, a căror înclinație către tehnologia americanizată (cu neputința, totuși, de a implementa aceasta din urmă) este extrem de caracteristică. Lillier nu a atins nici spiritul prometeic, care este în mare măsură strămoșul aspirațiilor faustiene și chiar le acutizează uneori într-o măsură mai mare decât vedem în genialul autor al lui Wilhelm Meister.

V. N. Ilyin.

Imp. de Navarre, 5, rue des Gobelins. Paris.